HISTORIA
DE LA
FILOSOFÍA

VIII (último)

Siglo XX: Neomarxismos. Estructuralismo.
Filosofía de inspiración cristiana

POR

TEOFILO URDANOZ, O. P.

SEGUNDA EDICION
(Reimpresión)

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMXCVIII

a de Autores Cristianos.
Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 1998.
Depósito legal: M-1002-1998
ISBN: 84-7914-339-8
Impreso en España - Printed in Spain

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

VIII

INDICE GENERAL

Págs.

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

VIII

CAPITULO I

Disidentes y revisionistas del comunismo marxista

Introducción al comunismo marxista.— Nos toca ahora enlazar con la filosofía desarrollada en el siglo anterior por Marx y Engels como «materialismo dialéctico e histórico», que vulgarmente se le conoce como *marxismo* (nombre que adquiere carta de ciudadanía con el mismo Engels). Lo hemos expuesto con gran amplitud en su propio lugar del siglo XIX, en el volumen V de esta obra.

Pero es notorio que tal sistema filosófico y político-social se ha puesto en práctica y desarrollado de manera sorprendente a lo largo de nuestro siglo XX, invadiendo vastas esferas de la cultura y vida actuales y dominando el campo filosófico, social y político con más fuerza y virulencia aún que las corrientes del neopositivismo científico, logístico y lingüístico de que se ha hablado en el vol. VII. Ambas acaparan la preocupación e interés preferente del pensamiento moderno, que se mueve al margen de la filosofía cristiana o espiritualista, ensombreciendo y relegando a segundo plano los otros modos de especulación más noble concernientes a la dirección ontológica y metafísica.

La continuación del marxismo en nuestro siglo recibe el apelativo de *comunismo marxista*. El término de «comunismo» designa, en general, un sistema que propugna y trata de imponer el colectivismo, es decir, un régimen de comunidad de bienes o de propiedad socializada, más o menos estatal, con la abolición de la propiedad privada. En él se significan, ante todo, las formas de comunidad de bienes que se relatan en la antigüedad. Los teóricos del socialismo del siglo pasado y los partidos socialistas actuales tienen como aspiración ideal, asimismo, el comunismo o colectivismo estatal, ya que socialismo y comunismo tienden hacia la misma meta de comunidad de bienes. De este socialismo, que llamó *utópico*, distinguió Marx su propia vía al socialismo, por él denominado, pomposamente, «científico», sólo asequible mediante la ideología del materialismo dialéctico e histórico y los métodos que impone de la lucha de clases y revolución total con la dictadura del

proletariado hasta la implantación de la sociedad comunista.

Pero es sabido que el movimiento marxista y su doctrina reciben también la designación de *comunismo soviético* o comunismo ruso, cuya fundación se debe al dictador Lenin, que logró organizar tal comunismo marxista, es decir, dar realidad efectiva al marxismo oficial con la constitución del *Partido Comunista* y, a través de éste, la implantación del régimen y Estado comunistas en Rusia, consolidación del mismo y su propagación en el mundo por sus sucesores y mediante los partidos comunistas filiales. Con toda razón, su sistema y partido se llama también «el comunismo marxista», pues se atiene estrictamente a la doctrina de Marx y Engels. En el orden ideológico es conocido, asimismo, como *el marxismo-leninismo,* para caracterizar no sólo la estructura histórica del régimen soviético, sino también los complementos de filosofía teórica y de praxis revolucionaria, con las modificaciones y adaptaciones introducidas en él por su fundador Lenin.

Por fundamental razón de *brevedad,* omitimos (junto con frecuentes recortes al texto de este volumen) el largo capítulo, ya redactado, sobre *El comunismo soviético,* centrado en la figura de *Lenin* (1870-1924), su azarosa vida y constante actividad revolucionaria desde los movimientos precedentes de la Rusia zarista hasta la implantación del régimen comunista con la insurrección del 25 de octubre de 1917, la constitución del Partido Comunista bolchevique, la dictadura del proletariado (en realidad, dictadura de su mando despótico) y su posterior reafirmación en una implacable represión y guerra civil; y centrado, además, en el análisis detallado de sus escritos, que configuran su filosofía como interpretación fiel del marxismo, y su complementación con notables aportaciones en el campo de la teoría y de la praxis o construcción del Estado marxista. El estudio proseguía exponiendo la consolidación del régimen comunista bajo la feroz dictadura de Stalin, la fijación de la «ortodoxia marxista» bajo su férrea mano y la posterior desestalinización operada por Kruschev, sin que se haya cambiado nada en la rigidez inconmovible del dogmatismo oficial, hasta el presente sometido al control riguroso de los dirigentes ideológicos del Partido.

Se ha eliminado, asimismo, un segundo capítulo, *La expansión del comunismo marxista,* sobre todo en China y Yugoslavia, donde ocupaba un lugar central el análisis del teórico y fundador del comunismo chino, *Mao Tsé-tung,* con la larga historia de las luchas y continuas guerras para llegar a la im-

plantación del régimen comunista en aquel inmenso país y el análisis de sus escritos, que contienen originales aportaciones a la doctrina y praxis marxista.

Estos capítulos encerraban, de modo predominante, material de historia de acontecimientos. Tal historia episódica de la implantación del comunismo y su marcha expansiva está sobradamente expuesta y conocida en innúmeras obras de carácter histórico y sociopolítico; no era cosa de proporcionar mayor ayuda a la propaganda marxista, aunque se exponga en visión crítica.

Dejada, pues, esta laguna por suficientemente justificada, nuestro cometido en este y subsiguientes capítulos se dirige a recensionar la multitud de reflexiones y especulaciones nuevas que se han producido en la filosofía actual en torno a la filosofía marxista al margen de la doctrina oficial. Comenzando por las interpretaciones disidentes del sistema y prosiguiendo por los largos desarrollos de los teóricos críticos de inspiración marxista que propugnan la revisión del mismo, por lo que pueden encuadrarse bajo el epígrafe general de *neomarxismo*.

CRÍTICA REVISIONISTA DESDE EL COMUNISMO

Después del triunfo de la revolución bolchevique, en el terreno filosófico dominó, durante los primeros años, una cierta libertad, de manera que podían ser enseñados y defendidos no sólo la filosofía materialista, sino también distintos sistemas idealistas y neokantianos; la doctrina leninista no era todavía considerada como legal. Sólo en otoño de 1921 fueron separados de las universidades antiguos profesores no marxistas, como S. Bulgakof, N. Berdiaev, I. Ilin, N. Lossky, y al año siguiente otros intelectuales, hasta 100, expulsados de Rusia.

Pero no sólo en estos años, sino también antes y después de la revolución y en todo tiempo se ha dado el fenómeno de opiniones disidentes, de teóricos que se apartaban de la línea ortodoxa aun conservando su adhesión al movimiento revolucionario marxista. Ya Marx construyó su doctrina en violenta lucha contra las filosofías de su tiempo, cifradas, sobre todo, en la «ideología alemana», de los socialistas y socialdemócratas. Así, Lenin pudo hacer triunfar su materialismo dialéctico y la rígida estructura del su Partido Comunista en continua y feroz polémica contra los que él llamaba «desvia-

cionistas», «revisionistas», «oportunistas» y hasta traidores y renegados, que no aceptaban los radicales planteamientos, teóricos y prácticos, del sistema marxista. Los desviacionismos y revisionismos de todo género constituirán el fenómeno que acompañe siempre a un sistema tan antinatural o contrario a la naturaleza del hombre, a sus radicales tendencias espiritualistas, sus aspiraciones a la armonía y convivencia en la vida social y, sobre todo, a la libertad de su pensamiento, tan contrario a la ciega e irracional sumisión a una ideología que se le impone desde una autoridad humana.

Estas tendencias y teorías deben también ser recensionadas aquí, ya que algunos de sus representantes aparecen como pensadores importantes y dotados de originalidad creativa. Se han de presentar, ante todo, las tendencias disidentes en el seno del mismo Partido soviético, para prolongar luego la recensión al movimiento revisionista del exterior y sus principales figuras.

Entre los teóricos que se alejaron de las posiciones de la filosofía marxista-leninista en la primera época de Stalin figuran dos tendencias: una calificada como «desviación derechista», que es el materialismo mecanicista, y otra opuesta, considerada como «desviación a la izquierda», representada por el idealismo. La posición intermedia, que rechaza ambas tendencias, es la que hicieron triunfar los dirigentes de la ortodoxia marxista con la intervención de Stalin.

El mecanicismo.—Los dos elementos de la filosofía marxista, el materialismo y la dialéctica, podrían acoplarse diversamente y dar lugar a falsas interpretaciones del sistema si se acentuaba unilateralmente uno u otro extremo. En la primera década, los miembros del Partido soviético no tenían suficiente comprensión de la difícil síntesis de ambos elementos, y los adaptan a un materialismo vulgar que persistía en Rusia desde los tiempos revolucionarios del nihilismo. Eran tan numerosos los partidarios del materialismo vulgar en esos primeros años, que se había convertido en la filosofía predominante y era considerado como la verdadera filosofía de la revolución.

Tales materialistas afirmaban que todos los fenómenos de orden superior podían ser reducidos a procesos químicos; los procesos químicos, a físicos, y éstos, finalmente, a procesos mecánicos. De modo análogo, los procesos psíquicos, de la conciencia y del orden social, podían explicarse de una mane-

ra puramente mecánica. Por eso tendían a rechazar la filosofía o identificarla con las ciencias. Y el mismo desprecio abrigaban para los valores estéticos, considerando el arte, desde el punto de vista de la utilidad, como un medio para la socialización de los sentidos o «para contagiar emocionalmente a los hombres».

De tal materialismo vulgar se originó la escuela mecanicista, que acentuaba la explicación de los movimientos y evolución del mundo por las fuerzas mecánicas, prescindiendo de toda dialéctica. Según STEPANOF, iniciador de esta tendencia, todo es explicable con ayuda de las leyes mecánicas; todos los fenómenos en el mundo, incluida la actividad psíquica, pueden ser reducidos a procesos físico-químicos. Los mecanicistas se apoyaban en el científico naturalista K. A. TIMIRIAZEV (1843-1920), que se adhirió al final al bolchevismo, y explicaba el paso a la vida orgánica por el proceso de la fotosíntesis que él descubrió. Y asimismo invocaban la autoridad del célebre fisiólogo I. P. PAVLOV (1849-1936), quien veía el ideal de las ciencias naturales en una explicación mecanicista, y a través de su doctrina de los «reflejos condicionados e incondicionados» interpretaba toda manifestación espiritual, incluso las formas más elevadas de la filosofía y religión, como simple producto de automatismos fisiológicos, declarándose así materialista. Por otra parte, de los materialistas y revolucionarios rusos que precedieron a Lenin ya se habló en esta HISTORIA (t.V c.2 p.57ss).

NICOLAI IVANOVICH BUJARIN (1883-1937) es el más importante de los teóricos mecanicistas. Hijo de un maestro de escuela de Moscú, ya en la adolescencia se alejó de la religión. Durante los estudios medios participó en las revueltas estudiantiles de 1905. Inscrito en la Universidad de Moscú, se adhirió al movimiento en 1906 y se convirtió en revolucionario bolchevique. Fue encarcelado varias veces y desterrado en 1910 a Onega, de donde consiguió huir a Europa, entrando en relaciones con Lenin. Asistió a lecciones de economía en Viena y viajó clandestinamente por varios países.

Después de la revolución de febrero de 1917 entró por Siberia a Moscú y fue uno de los principales dirigentes del movimiento y redactor jefe de *Pravda*, que abandonó por diferencias con Lenin, volviendo de nuevo a su dirección en 1918, tras haber corregido su error. En los años siguientes ocupó cargos importantes en el Partido, en el Comité Central y en el Politburó, siendo uno de los dirigentes del *Komintern* y viajando con frecuencia al extranjero. Su

autoridad era incuestionable hasta 1927, en que se opuso a Stalin en el proceso de colectivización de la agricultura y expropiación de los *kulaks*. Por esto se desencadenó una violenta campaña contra él y sus ideas al ser acusado de ser jefe de los «desviacionistas de derecha», por lo que fue alejado de sus cargos en 1928. En los años siguientes se agudizó la lucha contra él y Ruikof, presidente del Gobierno. En uno de los memorables procesos de los años 1936-1937 fue condenado y ejecutado.

Las obras de Bujarin (en ruso) son, principalmente, *La economía mundial y el imperialismo* (Moscú 1918), *Economía política del capitalismo* (1919), *Teoría del materialismo histórico* (1921, trad. al inglés), *El abc del comunismo* (1920) y una colección de artículos en *Ataque* (1924) impugnando a los «marxistas legales»[1].

En el desarrollo del pensamiento de Bujarin ejerció gran influencia la inspiración positivista y nihilista de Pisarev, su primer maestro. Más tarde se adhirió por algún tiempo al empiriocriticismo de Bogdanov, compartiendo su teoría positivista del conocimiento: el hombre construye el mundo de la masa caótica de las sensaciones, y a la ciencia compete no sólo la tarea de descubrir en los hechos particulares las leyes generales, sino de sistematizar los productos del conocimiento y ordenar los fragmentos del sàber en teorías y sistemas científicos.

Convertido al bolchevismo, aceptaba el nombre de materialismo dialéctico y se profesaba materialista dialéctico. Pero, junto con los mecanicistas, entendía el término «dialéctica» en un sentido mecanicista, reprochando a Marx y Engels haber concebido la dialéctica como algo místico, teológico, ligado a la formulación hegeliana de un autodesarrollo del espíritu. El mecanicismo reduce todo movimiento a un choque o impulso procedente del exterior, abandonando la designación hegeliana del «automovimiento de la materia», que en la materia se diera el origen del movimiento en virtud de la unidad y lucha de los contrarios. Al revés, en la concepción mecanicista, el movimiento debe ser considerado como exterior a la cosa, debe consistir en un impulso exterior.

Bujarin proponía tomar como base del marxismo, en lugar de la dialéctica de tipo místico, su *teoría del equilibrio,* que constituiría una formulación general (purificada de elementos idealistas) de las leyes del movimiento que se encuentran en

[1] Cf. M. SELEKTOR, *El materialismo dialéctico y la teoría del equilibrio* (Moscú-Leningrado 1934); G. WETTER, *El materialismo dialéctico* (Madrid 1963) p.155-182; P. KNIRSCH, *Die ökonomischen Anschauungen N. J. Bucharins* (Berlin 1959); S. HEITMAN-P. KNIRSCH, *N. I. Bucharin* (Berlin-Dahlem 1959)

los sistemas materiales. Según esta teoría, todo movimiento procede de la acción de fuerzas distintas, dirigidas unas contra otras. Cuando estas fuerzas no actúan unas contra otras, entonces las cosas se encuentran en reposo absoluto; para que haya movimiento se requiere la lucha, los antagonismos de fuerzas dirigidas distintamente. El conjunto de fuerzas ligadas en cada cosa —una piedra, un ser vivo, una sociedad— constituye un «sistema» rodeado de otras cosas y en relación con ellas como su «medio». Y el movimiento surge por una «perturbación del equilibrio» de esas fuerzas, bien en sí mismas o en relación con su ambiente. Sólo en casos excepcionales se mantienen momentáneamente en equilibrio y, por tanto, en reposo. Basta que aparezca un cambio en una de ellas para que en seguida se manifiesten las contradicciones internas y la lucha de «fuerzas dirigidas distintamente», que producen el movimiento.

El proceso del movimiento resulta, pues, del trastorno del equilibrio y reviste la forma triádica: primero, el estado de equilibrio; segundo, el trastorno del equilibrio; tercero, el restablecimiento del equilibrio sobre nuevas bases, que volverán a repetir los tres momentos. Y la perturbación del equilibrio la deriva Bujarin de las relaciones variables del sistema con el medio, que condicionan diversos tipos de movimiento.

En esta explicación del triple ritmo del movimiento consistiría, según Bujarin, el núcleo de la dialéctica hegeliana, materializada y liberada de sus elementos místicos. Pero faltan en ella los impulsores interiores del movimiento dialéctico, que resulta reducido a una mecanicidad externa. Y además surge el eterno problema del inicio del movimiento, que, lógicamente, conduciría a plantear el problema del «primer motor»: Dios. Tal lógica consecuencia fue destacada por los críticos marxistas como motivo principal de la condenación.

El resultado de esta concepción era la *negación de la cualidad* y de la aparición de nuevas cualidades. Para los mecanicistas, se daba sólo la evolución en continuidad, como un desarrollo orgánico continuo con cambios simplemente cuantitativos, no por saltos revolucionarios. En el dominio político y social destacaban la teoría de la «espontaneidad» *(samiotok)*. El socialismo comunista sobrevendría en el curso de ese desarrollo político-social agrario de una manera espontánea y por necesidad natural, como resultado del proceso de industrialización, sin intervención de la voluntad colectiva de las clases, sin una lucha de clases en el campo. Con ello elimina-

ba las contradicciones de clase y conducía a hacer innecesaria la lucha de clases, minando así las bases del marxismo oficial.

El idealismo menchevique.—A la desviación mecanicista se opuso, en violenta discusión, la desviación izquierdista, que negaba una evolución orgánica continua y afirmaba que todo desarrollo sucede por saltos revolucionarios. Fue la tendencia de los «deborinistas», que se desarrolló en lucha contra el mecanicismo, dominante en la primera década de la revolución. Por reacción a esta concepción, los deborinistas desarrollan al máximo la dialéctica, siguiendo la consigna de Lenin. Pero contra la otra consigna leninista aceptaron ellos la dialéctica hegeliana tal como ella es, sin convertirla en dialéctica materialista.

ABRAM MOISEEVICH DEBORIN (1881-1963) fue el representante máximo de esta tendencia y uno de los principales teóricos del marxismo en la época posterior a Lenin.

Nació en Kaunas, de origen judío, y aprendió primero cerrajería. Desde 1899 participó en los círculos revolucionarios del socialismo, por lo que fue detenido y perseguido por la policía. En 1903 emigró a Suiza y se doctoró en filosofía en la Universidad de Berna. Se adhirió pronto a la doctrina marxista, pero desde 1908 se unió a los mencheviques. En ese año regresó a Rusia, abandonando desde la revolución de 1917 el menchevismo; hasta 1928 no ingresó de nuevo en el Partido bolchevique. En 1929, en que sus teorías eran predominantes en la filosofía soviética, fue elegido para la Academia de las Ciencias de la URSS. Su prestigio entró pronto en declive, porque fue duramente criticado por su radical acentuación de la dialéctica hegeliana, de evidente entonación idealista. Vino la condena de su tendencia como «idealismo menchevique» por el Comité Central. Deborin se sometió, y pudo permanecer hasta su muerte en su posición de dirigente del trabajo científico en Rusia. Fue miembro del Consejo del Instituto de Filosofía en la misma Academia de Ciencias y miembro de su Presidium desde 1939.

Las obras de Deborin van dedicadas a la lucha de las distintas desviaciones del materialismo dialéctico. Combatió primero la reducción mecanicista, que negaba toda autonomía a la dialéctica, en la *Introducción a la filosofía del materialismo* (Petrogrado 1916). Luego impugnó el neokantismo de los socialdemócratas, la interpretación hegeliana de Lukács y hasta las teorías de Freud en *Marx y Hegel* (Leningrado 1923), *Lenin como pensador* (Moscú 1924), *Dialéctica y ciencias naturales* (Moscú 1930) y *Filosofía y política* (1961). Bajo su dirección fueron editadas las obras de los filósofos materialistas occidentales, se publicó una edición de las obras de Hegel, a la que antepuso la introducción: *Hegel y el materialismo dialéctico*, y una *Bibliote-*

ca del ateísmo, con las obras de los principales ateos, Holbach, Helvetius y otros[2].

El pensamiento de Deborin se centraba en una interpretación especial de la dialéctica materialista, siguiendo a Plejanof, que había sido, para él, el teórico por excelencia del marxismo, que completaba al práctico Lenin. Bajo su dirección, los estudios sobre la dialéctica de Hegel habían ocupado el primer puesto, con olvido de Marx y Engels, y así se llegaba a una hegelización del marxismo. Deborin propugnaba la autonomía de la dialéctica como un momento esencial en el sistema del materialismo frente al reduccionismo mecanicista, que le atribuía sólo una función sistematizadora de las ciencias.

Deborin definía la dialéctica materialista como «ciencia abstracta de las leyes y formas generales del movimiento, que se cumple del mismo modo tanto en la naturaleza como en la sociedad y en el pensamiento humano». Constaría, por tanto, de tres partes: «De la *dialéctica materialista*, como metodología científica general (incluyendo tambien la teoría del conocimiento); de la dialéctica de la *naturaleza*, o metodología de las ciencias naturales (materialismo de la ciencia natural), y de la *dialéctica de la historia* (materialismo histórico)». Y él acentuaba, sobre todo, la primera parte, o el método dialéctico, como una especie de concepción apriorista que hace posible, sobre la base de especulaciones lógicas, los descubrimientos científicos. No era, por tanto, un puro proceso apriorístico, sino que opera sobre el plano de la investigación empírica, sin que, no obstante, se subordine a ella, puesto que debe dirigir y organizar la investigación misma. La dialéctica, dice, sintetiza lo universal con lo particular, la intuición con el pensamiento, la práctica con la teoría, la ciencia con la filosofía. Sin ella, la unidad orgánica del mundo sería disgregada, y no sería posible una visión integral y concreta del mundo y de la vida. Pues el universal científico es, en el fondo, un concepto abstracto y formal que precisa de los datos en su singularidad, y por eso no llega a la consideración de la naturaleza como totalidad orgánica y concreta.

Deborin consideró de manera especial la *dialéctica de la naturaleza*, estimulado por la aparición entonces de la obra de Engels. Siguiendo a éste, sostenía que la ciencia no puede dar un paso sin una filosofía, y de ahí la necesidad de ligar la ciencia con la filosofía *dialéctica*, porque ésta es la más progresiva. La ciencia que investiga los hechos particulares toma prestado a la filosofía el método dialéctico, con el cual solamente será capaz de unificar estos hechos en un todo único, y encontrar así el camino que conduzca, de la observación de los hechos y fenómenos individuales, a la concepción del universo entero y la conexión de los fenómenos individuales con el todo. Es

[2] G. WETTER, *El materialismo dialéctico*, ed. cit., p.183-196; P. AHLBERG, *Dialektische Philosophie und Gesellschaft in der Sowjetunion* (Berlin 1960); ID., *A. M. Deborin* (Berlin 1959); D. JORAVSKY, *Soviet Marxism and Natural Science, 1917-1932* (Nueva York 1961); B. ORTONEDA, *Principios fundamentales del marxismo-leninismo* (México-Madrid 1974).

el fondo de su teoría del «concepto concreto», que hace renacer el universal concreto de Hegel.

De manera especial se sirvió de la dialéctica para resaltar la teoría *del salto cualitativo* y acentuar, contra los mecanicistas, la diferencia específica entre la materia inorgánica, los seres vivientes y la conciencia. La evolución entre estos grados de ser no es continua, sino dialéctica. La evolución continuada hasta un grado determinado se convierte, dialécticamente, en la disconformidad, se produce un salto, y aparece una cualidad completamente nueva. La vida, pues, no se reduce a la materia, ni la conciencia a la vida orgánica, sino sólo en cuanto a su *origen,* no en su *forma específica.* En este paso dialéctico, el sujeto no aparece como algo totalmente separado del objeto, sino que se hace, a la vez, objeto. «No hay ningún sujeto sin objeto».

En estas especulaciones de Deborin no podía por menos de verse cierta infiltración idealista hegeliana. Surgió entonces el grupo más joven de dirigentes del pensamiento soviético. Fueron éstos los dos directores de la célula comunista del Instituto para la formación de profesores rojos de filosofía y ciencias naturales: M. B. MITIN y P. JUDIN, a quienes se adhirió V. RALTSEVICH. Mitin sobre todo, que en 1929 había terminado los estudios de filosofía en dicho Instituto para la formación de profesores rojos y que iba a ser elevado a los puestos de máxima responsabilidad en la vida filosófica de Rusia, empezó a combatir rudamente las teorías de Deborin como «desviacionismo de izquierda». Se le acusaba de haber sometido el mecanicismo a una crítica meramente abstracta. Su dialéctica tenía un carácter formalista, que separaba la teoría de la práctica y significaba una «revisión idealista del marxismo». El trabajo filosófico debía conservar su carácter específico y no ser sustituido por abstractas y vacías especulaciones. La elaboración de la dialéctica marxista es precisamente el servicio principal «que esperan de la filosofía la lucha de clases y la construcción del socialismo».

El punto crítico fue una conferencia de Stalin de finales de 1930, en que denunció la teoría de Deborin y los suyos como «idealismo menchevique», y exigió «la lucha en dos frentes», es decir, tanto en el dominio filosófico como en el político y social, contra la doble desviación derechista e izquierdista. El Comite Central condenó el 25 de enero de 1931 tanto el mecanismo como la teoría de Deborin y exigió la lucha inflexible en los dos frentes «contra la revisión mecanicista del marxismo, como peligro principal, y también contra la desfiguración idealista del marxismo por parte de Deborin, Karef, Sten y otros». Desde entonces no se permitió nuevas teorías disidentes en la URSS, y la filosofía soviética se estancó en una estéril repetición de las ideas y comentarios de los textos «dogmáticos».

LEÓN TROTSKY (Lev Davidovich Bronstein, 1879-1940) figura entre los primeros y principales representantes en el interior del marxismo leninista.

Nació en Janovka, en la provincia de Jerson; hijo de un colono judío, siguió estudios en la Universidad de Kiev, donde se adhirió a la socialdemocracia. Por su participación en el movimiento obrero revolucionario fue desterrado en 1902 a Siberia, de donde huyó a Londres. Allí se unió a Lenin, y ambos iniciaron la edición de la revista *Iskra*. Pero en el II Congreso del Partido se unió a la fracción menchevique (1903). En 1905 retornó a Rusia y participó activamente en la revolución, siendo de nuevo deportado a Siberia, de donde repitió la fuga, pasando a Viena (allí comenzó a editar el periódico *Pravda)* y luego a París. Cuando la revolución de febrero (1917), tornó a Rusia, incorporándose al Partido bolchevique. Dotado de gran energía y capacidad organizativa, fue un colaborador decisivo de Lenin en el éxito de la revolución como dirigente del Soviet de Petrogrado, pasando a ser comisario de Asuntos Exteriores y luego de Guerra, en cuyo cargo logró organizar el «ejército rojo», y asegurar así al régimen soviético la victoria en la guerra civil (1918-1920).

Pero Trotsky era un pensador independiente en el campo teórico, y pronto surgieron sus desacuerdos con Lenin; así se enfrentó con él en la cuestión de la paz de Brest-Litowsk, donde sostuvo la tesis de no proseguir la guerra ni concluir la paz. Pero Lenin toleraba aún diferencias de opiniones dentro del Partido. A la muerte de Lenin sobrevino la lucha por la sucesión con su rival Stalin, a quien despreciaba. Con el triunfo de su competidor en el poder, Trotsky se trocó en el principal opositor, criticando, sobre todo, su dirección dictatorial del régimen. Así se erigió en cabeza de todas las oposiciones, y sus enemigos centraron en el «trotskismo» todas las desviaciones y errores que eran denunciados. Desde 1925, fue poco a poco destituido de sus cargos, y en 1927, a consecuencia de una demostración del movimiento trotskista clandestino, expulsado del Partido, desterrado luego a Alma Ata y finalmente en 1929 expulsado de Rusia. Después de un largo peregrinar por varios países encontró refugio en México, donde fue asesinado por un sicario de Stalin, justamente mientras concluía un libro sobre él. Había logrado reunir en torno suyo un grupo de disidentes y fundar una efímera IV Internacional, que sólo sirvió como centro de discusiones.

Trotsky poseía, además, talento de escritor, y publicó diversas obras. Entre ellas figuran un escrito sobre la revolución de 1905, la biografía de *Lenin* (Berlín 1924), *Guerra y revolución* (Moscú 1926), el relato autobiográfico *Mi vida* (Berlín 1930), *La revolución permanente* (Berlín 1930), la notable *Historia de la revolución rusa*, 2 vols. (Berlín 1931), un libro de crítica literaria y abundancia de folletos y cartas[3].

[3] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS. — *Historia de la revolución rusa* (Buenos Aires, Edit. Indoamérica, 1953) vol.1-2; *La revolucion permanente* (México, Indice Rojo, 1961); *Literatura y revolucion* (Madrid, Aguilar, s.f.); *La revolución traicionada* (México 1963).

Bibliografía. — G. DIMITRIEV, *Die Tragodie Trotsky* (Berlin 1925); G. WETTER, *El materialismo dialéctico* (Madrid 1963) p.196-205, M. VOLFSON y G. M GAK, *Ensayos de*

El trotskismo.—Los contactos de Trotsky con la filosofía no fueron ni constantes ni profundos. Sus reflexiones se dirigieron sobre algunos temas prácticos de la ideología marxista-leninista. Aun convencido a fondo del marxismo revolucionario y uno de sus primeros artífices, pronto su pensamiento independiente se manifestó en notorios desacuerdos, sobre todo con todo aquello que en la reducción estaliniana de la revolución le parecía una «atroz traición» a su espíritu y a sus empeños históricos.

La esencia del trotskismo la reducía Stalin a tres puntos principales. Consiste, primeramente, en negar «la posibilidad de edificar el socialismo en un solo país, en la Unión Soviética»; la revolución, si ha de obtener el triunfo definitivo, ha de ser universal. Segundo, en negar la posibilidad de alianza entre el proletariado y los campesinos, «de ganar a las principales masas del campesinado para la construcción socialista». Tercero, en la exigencia de un cierto democratismo dentro del Partido, lo que implicaba el rechazo de la dictadura y autocracia estalinistas. «El trotskismo quiere que el Partido Comunista de la Unión Soviética no sea un partido unitario, disciplinado, de combate, sino un revoltijo de grupos y fracciones, cada una con su central, con disciplina propia, con prensa propia».

El núcleo principal de estas disidencias se hallaba en la teoría más característica de Trotsky de la *revolución permanente*. Era una tesis ya proclamada por Stalin y que en cierto sentido va implícita en toda dialéctica histórica, la cual, desde Hegel, se presenta siempre como un proceso de interior dinamicidad sin límites, y cuyo significado y consecuencias intenta Trotsky desentrañar. Ante todo, la teoría «encierra el problema del tránsito de la revolución democrática a la socialista». La revolución no se detiene en la etapa democrática, y ha de progresar en una duración indefinida de sucesivas etapas y de lucha constante hasta la transformación de las relaciones sociales y liquidación completa de la sociedad de clases. La democracia se convertía «en el preludio inmediato de la revolución socialista, unidas ambas por un nexo continuo» y a través de «un ritmo revolucionario permanente». Con ello se

materialismo histórico (Moscú 1931); P. Fervacque, *La vie orgueilleuse de Trotsky* (París 1929); W. Giusti, *Il pensiero di Trotsky* (Florencia 1949); G. Vestuti, *La rivoluzione permanente. Uno studio sulla politica di Trotsky* (Milán 1960); G. Procacci, *L. Trotsky. Scritti 1929-1936* (Turín 1962); C. Wrigth Mills, *Los marxistas* (México 1964) p.131-134 237-298 (textos)

indicaba que la dictadura del proletariado no sería siempre el efecto inmediato de la lucha revolucionaria.

El «segundo aspecto» de la revolución permanente es su «duración indefinida y de una lucha interna constante en que van trasformándose todas las relaciones sociales». Las distintas explosiones bélicas y revoluciones de la economía, la técnica, la ciencia, etc., van encadenándose hasta llegar al socialismo. Y un tercer aspecto es «el carácter internacional» de la revolución permanente. Este universalismo es «un reflejo teórico y político del carácter mundial de la economía, del desarrollo mundial de las fuerzas productivas y del alcance mundial de la lucha de clases. La revolución socialista empieza dentro de las fronteras nacionales, pero no puede contenerse en ellas». Si continuara aislada en un solo país, «caería víctima de las contradicciones». La revolución en una nación es sólo eslabón de la cadena internacional[4]. De ahí deriva Trotsky numerosas consecuencias, formuladas en 14 puntos, y severas críticas contra el régimen de Stalin: ha querido edificar un socialismo sólo para Rusia, convirtiendo la Internacional comunista en instrumento de defensa de su socialismo nacional e imperialista conducente a un *mesianismo* nacionalista; ha separado la revolución democrática de la revolución socialista, estableciendo el divorcio entre la revolución nacional y la internacional; con ello ha cortado el proceso de la revolución permanente, que sólo puede terminar en el socialismo mundial, etc.[5]

Todavía las acusaciones más graves las lanzó Trotsky en un último escrito contra la estructura burocrática y dictatorial que Stalin había dado al Partido y al Estado soviético. Una burocracia pesada y absorbente se ha apoderado de los órganos del poder, sofocando «toda libertad crítica y la lucha de las ideas y fracciones que formaban el contenido intangible de la democracia del Partido». La burocracia «no sólo ha

[4] L. TROTSKY, *La revolución permanente* (México 1961) p.54-59. Ibid., p.57: «La contención de la revolución proletaria dentro de un territorio nacional no puede ser más que un régimen transitorio, aunque sea prolongado, como lo demuestra la experiencia de la Unión Soviética. Sin embargo, con la existencia de una dictadura proletaria aislada, las contradicciones exteriores e interiores crecen paralelamente a los éxitos. De continuar aislado, el Estado proletario caería, más tarde o más temprano, víctima de dichas contradicciones. Su salvación está únicamente en hacer que triunfe el proletariado en los países más progresivos. Considerada desde este punto de vista, la revolución socialista implantada en un país no es un fin en sí, sino únicamente un eslabón de la cadena internacional. La revolución internacional representa, de suyo, ... un proceso permanente»

[5] Ibid., p.191-196

vencido la oposición de la izquierda; ha vencido también al Partido bolchevique», y transformado los órganos del Estado, «de servidores de la sociedad, en amos de ellas». Y «la degeneración del Partido» ha sobrevenido por la burocratización del Estado. «Bajo la bandera de la lucha contra la oposición, los revolucionarios fueron reemplazados por funcionarios», cuya principal virtud es la obediencia a las órdenes del amo. Así, con la teoría del socialismo para un solo país «se formuló otra para uso de la burocracia, según la cual, para el bolchevismo, el Comité Central lo es todo, el Partido nada»[6]. Es *la dictadura sobre el proletariado*, que Trotsky en un panfleto afirmaba se había impuesto ya desde Lenin[7].

Convertido así Trotsky en cabeza de la oposición, no es extraño que los teóricos de la ortodoxia oficial cifraran en el trotskismo el conjunto de las desviaciones de derecha y de izquierda. A los partidarios de Deborin se les acusó también de trotskismo. Y más aún: nuestro revolucionario era acusado de desviacionismo de derecha, por cuanto habría reducido el materialismo histórico a un fatalismo o determinismo mecanicista. Trotsky, en efecto, acentúa a veces el carácter objetivo de la historia: que la revolución ha de comprenderse según la categoría de la necesidad o como un proceso objetivamente condicionado. Pero más comúnmente subrayaba el elemento subjetivo del marxismo y la conciencia de una *élite* como factor decisivo en el proceso revolucionario. «La sociedad no está organizada tan racionalmente que los momentos para la revolución vengan a coincidir con la hora en que las condiciones económicas están maduras para el socialismo...; los últimos pueden muy bien venir a ser los primeros, y la Rusia retrasada puede estar pronta para la revolución antes que los países progresivos», explicaba en la *Historia de la revolución rusa*. Reconociendo la función esencial del grupo dirigente bien organizado y consciente, rechaza, sin embargo, su reducción a la voluntad de un jefe, con desvalorización peligrosa del papel de las masas populares. «Lenin no fue el demiurgo del proceso revolucionario, sino que solamente se insertó en la cadena de las fuerzas históricas, objetivas»[8].

[6] L. TROTSKY, *La revolución traicionada* (México 1963) p.79-91

[7] En el mismo panfleto, *Nuestras tareas políticas*, declaraba asimismo Trotsky: «El Partido es reemplazado por la organización del Partido; la organización del Partido, por el Comité Central, el Comité Central, por el dictador». Cf. H. U. CARR, *The Bolshevik Revolution* (Londres 1950) t.3 p.33

[8] *Historia de la revolución rusa* I p 303 356-366.

Mayor afinidad presenta Trotsky con el materialismo mecanicista, en cuanto que sostuvo, en un discurso sobre Mendeleief, la reducción de los fenómenos de una especie superior a otra inferior, con olvido de la ley del salto cualitativo. «La psicología se puede reducir, finalmente, a fisiología, y ésta a química, física y mecánica». El alma misma es un sistema complicado de reflejos condicionados que se enraíza enteramente en los reflejos primarios de la fisiología, y ésta en las raíces de la química, física y mecánica.

Mitin, por otra parte, acusaba a Trotsky de «idealismo menchevique» afín a los deborinistas, por cuanto en la citada conferencia sostenía la separación entre la teoría y la práctica; la actividad teórica o científica debía ser independiente de la práctica político-partidista.

Todo ello muestra que la personalidad independiente de Trotsky no cabía encerrarla en el dogmatismo partidista que Stalin impuso en todo el dominio de la política y de la cultura. Las aportaciones de su pensamiento revelaron la profunda antinomia de muchos problemas del marxismo-leninismo y su imposibilidad de solución dentro de los límites del sistema.

CRÍTICA REVISIONISTA DESDE LA SOCIALDEMOCRACIA

La socialdemocracia alemana.—Marx había construido su sistema en el ambiente de las corrientes sociales francesas, inglesas y alemanas, en lucha ideológica contra los principales jefes de lo que él llamó «socialismo utópico», como L. Blanc, Proudhon, Owen o Lassalle, ya recensionados en otra parte (t.V c.1) de esta HISTORIA. Socialismo y marxismo tienen los principios de inspiración comunes y la misma meta ideal inalcanzable: la edificación de la sociedad sin clases por la eliminación de la propiedad privada. El marxismo brotó de ese tronco común del socialismo que proclama la lucha constante del proletariado contra la explotación capitalista. En un principio no se distinguían los distintos grupos, militando todos bajo la bandera de la I Internacional. Sólo a partir del triunfo del comunismo en Rusia se consumó la escisión entre los comunistas sometidos a la obediencia del marxismo-leninismo y los distintos partidos socialistas, unidos en la II Internacional.

La pretendida «fraternidad socialista» es una expresión carente de sentido; socialistas y comunistas están divididos en-

tre sí, y en el interior de esas corrientes reinan profundos antagonismos políticos y partidistas. Con la extensión a otros países del comunismo soviético, la oposición entre socialismo y comunismo se ha agudizado cada vez más, hasta convertirse en partidos irreconciliables en sus ideales y en sus métodos; sólo cabe entre ellos alguna unión táctica y circunstancial. La distinción teórica más marcada estriba en que el comunismo se presenta como la interpretación del marxismo ortodoxo, y el socialismo, aunque recibe elementos e influencias marxistas, adopta una actitud crítica y reformista dentro de la línea democrática, tan odiada por Marx y Lenin.

La socialdemocracia alemana fue la corriente de donde surgieron los principales teóricos revisionistas y críticos, contra quienes contendieron en duras polémicas Marx, Lenin y sucesores. Los socialistas alemanes tomaron muy pronto la designación de Partido Social-Demócrata, mucho antes de que los revolucionarios rusos y el movimiento formado por Lenin adoptaran tal denominación primera. Desde el inicio, la «socialdemocracia» fue el apelativo del socialismo germano. Ya se habló antes de FERNANDO LASSALLE (t.V c.1), que inició la primera organización de la misma con la fundación de la Asociación Alemana de Trabajadores en 1863. Era un socialista moderado que había mantenido correspondencia con Marx y Engels, y fue repudiado por éstos al no plegarse a sus exigencias de propagar el marxismo. Sus reivindicaciones se centraban en alcanzar un sistema democrático basado en el sufragio universal, que abriera las puertas del Estado a las masas obreras, y así organizar un movimiento cooperativista general con ayuda del mismo Estado.

Muerto Lassalle en 1864, el dirigente socialista W. LIEBKNECHT (1826-1919) formó otro partido obrero, fundado en las ideas marxistas y opuesto al de Lassalle. Había emigrado a Londres después de la revolución de 1848, donde se puso en contacto con Marx, y se trocó en su fiel seguidor. Enviado por Marx, fundó en Alemania otro partido obrero de dirección marxista, que se denominó *Partido Social-Demócrata Obrero* desde el Congreso de Eisenach (1869), y creció rápidamente con el apoyo de Marx y de la I Internacional.

Después de una lucha que duró diez años, el Partido Socialista moderado de Lassalle y el marxista de Liebknecht y de Bebel (1840-1913), otro de sus fundadores, decidieron su unión en el Congreso de Gotha (1875). De él salió la unión en un partido, que se denominó *Partido Social-Demócrata Alemán de los Obreros*, tan criticado por Marx en carta a Brake, publicada después con el título *Crítica del Programa de Gotha*, en que refuta los principios democráticos y afirma la dictadura del proletariado como arma para exterminar el capitalismo. La unión acordada en Gotha no resolvió el problema de unir dos corrientes muy divergentes y hasta opuestas en puntos vitales: la inspirada en la teoría marxista y la reformista, desacorde

con las tesis fundamentales del marxismo. En los años siguientes, el predominio fue de los marxistas, bajo la dirección de Liebknecht y luego de Kautsky en su primera época, e incluso en el Congreso de Dresde (1903) el partido adoptó el programa marxista de la conquista del poder.

Posteriormente fue penetrando en la socialdemocracia alemana el espíritu revisionista, favorable a la democracia, partidario de los medios pacíficos y de colaboración con la izquierda burguesa radical, sobre todo bajo el liderazgo de Bernstein, principal exponente del ala no marxista. Desde la Primera Guerra Mundial, las mayorías de los partidos socialistas europeos se inclinaron por las tendencias democráticas, y se constituyeron en organizaciones nacionales e independientes dentro de la II Internacional (creada en 1898), separada de la sumisión a Moscú, dando lugar a la secesión de minorías que crearon partidos comunistas. La escisión en la socialdemocracia alemana sobrevino en pos del triunfo del comunismo en Rusia, fundando Rosa Luxemburgo, en 1918, el Partido Comunista alemán. La socialdemocracia alemana continuó la dirección revisionista, no sin frecuentes tensiones internas, constituyéndose en partido poderoso y modelo de los partidos socialistas europeos. En la década de los sesenta abandonó netamente los principios marxistas con la declaración de Bad Godesberg (1959), en que reafirma las tesis del libre desarrollo de la personalidad, colaboración con todos, oposición a la dictadura del proletariado y a la lucha de clases, defensa de la libertad de consumo y trabajo y de la pequeña y mediana propiedad; la moderna socialdemocracia germana intenta aparecer como partido *del pueblo* y no de clase. Fenómenos similares se habían dado en el laborismo inglés, en los países escandinavos, en Bélgica, Italia y Francia, que marcan la ruptura con el marxismo del movimiento socialista.

Cabe aquí añadir la recensión de los principales representantes de la crítica revisionista del marxismo desde la socialdemocracia.

CARLOS KAUTSKY (1854-1938) fue el principal teórico del socialismo marxista en el seno de la socialdemocracia germana y posterior crítico revisionista del comunismo leninista.

Nació en Praga y se formó en la Universidad de Viena. Allí militó en las filas socialistas desde los veinte años, formándose en las doctrinas marxistas. Fue luego a Inglaterra como secretario de Engels, siendo también amigo y discípulo de Marx. En 1883 fundó en Viena la revista *Neue Zeit* para difusión de las ideas marxistas, donde colaboraron también Marx y Engels. Al morir éstos fue considerado largo tiempo el intérprete más autorizado y como el heredero de su socialismo «científico» con sede en Alemania, donde combatió el socialismo «romántico» o «anárquico» entonces en boga en los países latinos. En 1891 redactó el programa de Erfurt de la socialdemocracia, que aceptaba las principales tesis marxistas frente al revisionismo de Bernstein. Y en defensa de las posiciones marxistas del

Partido mantuvo fuerte polémica con éste, replicando a los artículos de su rival en *Neue Zeit*, ampliados en obra posterior con el trabajo *Bernstein und das Sozialdemokratische Programm* (1899).

Kautsky prosiguió exponiendo un socialismo marxista en numerosos escritos, entre los que cabe recordar: *K. Marx' Ökonomische Lehren (1887), Thomas More und seine Utopie* (Stuttgart 1888), *Das Erfuhrter Programm in seinem grundsätzlichen Teil erläutert* (1892), el folleto sobre *la cuestión agraria* (Madrid 1903) y otros traducidos al español[9]. Utilizando ampliamente la estadística, se empeñó en probar que el análisis marxista continuaba siendo válido. No existía la depauperación absoluta del proletariado, pero sí relativa, beneficiándose, en cambio, los capitalistas de su enriquecimiento absoluto. La agricultura resulta cada vez más un anexo industrial del comercio de harinas, de las industrias conserveras, etc. El capitalismo sigue incluyendo contradicciones que preparan su caída, por lo que la acción del proletariado debe ser dirigida científicamente. Kautsky defiende abiertamente la «revolución social» en su radical sentido marxista, como una conquista del poder político por el proletariado con «el derrocamiento de la sociedad capitalista y el Estado capitalista». Pero esta revolución total y transición al socialismo habrá de operarse gradualmente, como etapa final en que culminen los antagonismos de clase. A ella ha de preceder un largo período democrático con elecciones y parlamentarismo, en que el proletariado pueda desarrollar su fuerza y su preparación intelectual para transformarse en clase dominante y reemplazar el gobierno capitalista. «La democracia es indispensable, además, para que el proletariado madure para la revolución social. La democracia es, para el proletariado, lo que la luz y el aire son para el organismo; sin ellos no puede desarrollar su poder». Mientras tanto deberán proseguir las luchas y antagonismos de clase hasta que el proletariado esté en condiciones de abolir el sistema capitalista[10].

Un vuelco abierto hacia el revisionismo, en pos de otros escritos, lo llevó a cabo Kautsky cuando en 1918 condenó la revolución

[9] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*Socialización de la agricultura* (Madrid 1912), *La teoría y la acción en Marx* (Madrid 1908), *La defensa de los trabajadores y la jornada de ocho horas* (Barcelona 1904), *Parlamentarismo y socialismo* (Madrid 1905), *La clase obrera, contra la revolución industrial* (Madrid 1930).

Bibliografía.—L. TROTSKY, *The Defense of Terrorism. A Reply to Kautsky* (Nueva York 1921), *Der lebendige Marxismus. Festgabe zum Geburtstage Kautskys* (Jena 1924); K. RENNER, *Karl Kautsky* (Berlin 1929); G. D. H. COLE, *Historia del pensamiento socialista* (México 1959, con bibliografía); S. HOOK, *Marx y los marxistas* (Buenos Aires 1965); J. TRUCHARD, *Historia de las ideas políticas* (Madrid [2] 1969); TH. RUYSSEN, *Les sources doctrinales de l'Internationalisme*, 3 vols. (Paris 1958-1961); E. HALEVY, *Histoire du socialisme europeen* (Paris 1948), M. LEROY, *Histoire des idées sociales en France*, 3 vols. (Paris 1948-1954); J. J. THONISSEN, *Histoire du socialisme* (Paris 1952); G. LEFRANC, *Histoire des doctrines sociales dans l'Europe contemporain* (Paris 1960); J. JAURES, *Les origines du socialisme allemand* (Paris 1960); E. RAGIONERI, *Socialdemocrazia tedesca e socialisti italiani* (Milán 1961).

[10] K. KAUTSKY, *The Social Revolution* (Chicago 1902), trad. española parcial en C. WRIGHT MILLS, *Los marxistas* (México 1970) p.142-157. Cf. p.156-157.

bolchevique en su obra *Die Diktatur des Proletariats* (Viena 1918), enfrentándose con Lenin, Trotsky y demás camaradas. Es el escrito que desató las furias de Lenin, quien le replicó con el violento folleto *La dictadura del proletariado y el renegado Kautsky*, también de 1918. Lenin despliega en él sus más feroces invectivas contra el «renegado», el «traidor» Kautsky, por haber transformado el marxismo «en la doctrina liberal burguesa, que admite una lucha de clases del proletariado que no sea revolucionaria», y «con manifiestos sofismas se castra en el marxismo su alma revolucionaria viva», pasando al lado de Struve y de los primeros desviacionistas rusos. Le acusa de haber roto con el marxismo ya desde 1915 y relata sus múltiples desviaciones. En realidad, la denuncia que más hiere a Lenin es la de que él ha convertido la revolución bolchevique en una dictadura personal y absoluta sobre el mismo proletariado y sobre toda la masa del pueblo ruso[11]. Kautsky va a aparecer así constantemente combatido en otros escritos de Lenin como el enemigo más acérrimo y el corifeo de todas las desviaciones oportunistas de la auténtica doctrina marxista. El «kautskismo» significa, para él, la cifra y síntesis de los errores en que inciden los demás dirigentes socialistas de la II Internacional, ya «putrefacta y en clara descomposición»

Las razones alegadas por Kautsky para condenar el bolchevismo eran las de todos los demás disidentes desde el movimiento menchevique. La primera es que Rusia no estaba madura para una revolución comunista, por cuanto no se había dado previamente el desarrollo del capitalismo; se trataba de un país agrícola y semifeudal.

En segundo lugar, Kautsky concibió la revolución socialista y la conquista del poder como natural consecuencia de la ley marxista de la proletarización universal de la sociedad. De ahí concluía que para que el proletariado llegue al poder no es necesario el recurso a la lucha armada. Cuando el proletariado sea la inmensa mayoría del país, llegará al poder por el camino normal y democrático del sufragio. Kautsky se trocó, pues, en partidario de un socialismo democrático, opuesto a la lucha de clases por la revolución violenta; la sociedad socialista habrá de implantarse por los medios normales de la lucha democrática. Por eso sostenía que «la oposición de las dos corrientes socialistas (es decir, los bolcheviques y los no bolcheviques) es la oposición de dos *métodos* radicalmente distintos: el *democrático* y el *dictatorial*» (p.3).

En los últimos años, Kautsky se dedicó a promover y reorganizar la socialdemocracia —ya separada del Partido Comunista—, en la orientación centrista, similar al socialismo de Bernstein, y a la elaboración de su gran *Historia del socialismo*.

EDUARD BERNSTEIN (1850-1932) es la figura más representativa de la corriente reformista y el ideólogo del revisio-

[11] LENIN, *La dictadura del proletariado y el renegado Kautsky*, en *Obras escogidas* (Moscú 1963) III p.63-138; *El Estado y la revolución* II p.277-288; *El imperialismo, fase superior del capitalismo* I p.689-793, etc.

nismo antibolchevique dentro de la socialdemocracia alemana y, en general, del movimiento revisionista de los partidos socialistas.

Nació en Berlín, de familia judía, y desde muy joven militó en las filas del reciente Partido Socialista, adhiriéndose a las doctrinas marxistas en línea siempre crítica. Como consecuencia de las leyes de Bismarck que proscribían el socialismo, emigró en 1888 a Londres, donde mantuvo relaciones cordiales con Engels, ya que Marx había muerto en 1883. Llegó a ser activo publicista de la socialdemocracia, llevando la dirección del periódico *Zukunft,* editado en Zurich y Londres. Durante su estancia en Londres estuvo en contacto con el ambiente socialista creado por los fabianos, que no admitieron la tesis de la revolución violenta, sino un socialismo evolucionista. La influencia fabiana se hizo manifiesta en su crítica de la teoría de Marx. En 1896, muerto Engels, escribió en la revista fundada por Kautsky, *Neue Zeit,* una serie de artículos en que se oponía a tesis fundamentales del marxismo ortodoxo, lo que provocó la polémica con éste antes citada. Bernstein amplió luego sus puntos de vista, publicando su obra más importante: *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (Stuttgart 1899, trad. inglesa *Evolutionary Socialism,* Londres 1909).

En 1901 retornó a su patria, siendo elegido diputado del Reichstag por primera vez en 1902, con sucesivas reelecciones. A la vez prosiguió su obra de publicista con la fundación de la revista *Sozialistische Monatshefte* (1896), que se convirtió en órgano del movimiento revisionista. Escribió, asimismo, una amplia historia del socialismo: *Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus* (Berlín 1901), y otra de carácter autobiográfico: *Entwicklungsgang eines Sozialisten* (Leipzig 1930), junto con la obra teórica *Wie ist Wissenschaftelicher Sozialismus möglich?* (Berlín 1901), en que sostiene la necesidad de una profundización ética y gnoseológica del socialismo en el espíritu de la doctrina kantiana, destacando la importancia del momento «ideológico» para el desarrollo del mismo. Fue, además, editor con Bebel de las cartas entre Marx y Engels (1913) y de las obras de Lassalle (12 vols. 1913-1920)[12].

La crítica del marxismo ortodoxo.—Bernstein fue el principal impulsor de la corriente crítica que desde el fin del siglo pasado se afirmó en el ámbito del socialismo marxista, y que llevó al nacimiento del movimiento «revisionista», defensor de un socialismo que se realizaría por el desarrollo

[12] G. Pasquali, *Socialisti tedeschi* (Bari 1919); P. Lobe, *E. Bernstein als Breslauer Abgeordneter* (Breslau 1925); P. Gay, *The Dilemma of Democratic Socialism. E. Bernstein Challenge to Marx* (Nueva York 1952); C. Schorske, *German Social-Democracy* (Cambridge, Mass., 1955). G. R. Yurre, *El marxismo* II (Madrid 1976) p.372-382; G. D. H. Cole, *Historia del pensamiento socialista,* III. *La II Internacional* (México ^{2}1959)

gradual de las instituciones democráticas y la elevación material y espiritual del proletariado. Es el concepto de un socialismo democrático, en evolución permanente hacia nuevos cambios y reformas constantes y que niega el final catastrófico de una revolución violenta; la futura sociedad socialista sería la meta que sostendría vivas las esperanzas.

Mantener las conquistas sociales y políticas y avanzar en ellas por los cauces y presiones legales es construir el socialismo. Por consiguiente, no hay necesidad de destruir el Estado democrático, y Bernstein abandonó abiertamente la tesis de la revolución como medio de conquistar el poder. El marxismo se convierte en «un Partido Socialista democrático de reformas», y el socialismo había de producirse como una «emancipación a través de la organización económica», aunque, desde luego, ello exige una lucha tanto política como económica.

Una crítica fundamental del marxismo está contenida en dicha importante obra, *Evolutionary Socialism*, de Bernstein. Ya se indicó, al exponer la doctrina de Marx (t.V c.4 p.170), que dicha refutación fue una de las primeras y más notables que se le hicieron al sistema en pos de la crítica a la teoría del valor llevada a cabo por el economista, también austríaco, E. Bohm-Bawerk. He aquí algunos extremos de esta refutación.

a) La teoría marxista centra su atención en una ***utopía***, en un acontecimiento mesiánico que sería el hundimiento del capitalismo y el repentino advenimiento de un régimen feliz: el socialismo. Pero es un error centrar las esperanzas y todo el esfuerzo de regeneración de las masas en esa utopía, en un horizonte remoto y nebuloso. La actividad social y política debe concentrarse en tareas reales e ***inmediatas***. Por eso decía Bernstein: «El movimiento significa todo para mí, y es nada lo que habitualmente se llama el designio final del socialismo»[13]. El objetivo consiste en un programa concreto de reformas, pues la era socialista no vendrá repentinamente por un cambio catastrófico, sino como resultado de reformas y transformaciones posibles del régimen capitalista

b) Bernstein se separa también de Marx en la interpretación del movimiento de la historia: ***no es el determinismo*** con sus leyes necesarias, sino la libertad del hombre, la que da a la historia una definida orientación. Califica el determinismo como «un calvinismo sin Dios». Y se apoya en el mismo

[13] E. BERNSTEIN, *Evolutionary Socialism* (Londres 1909) p.XV.

Marx, quien dijo: «El hombre hace su propia historia». El hombre no tiene por qué estar sometido al devenir de la historia; por su condición racional, dispone de ideas que le convierten en señor y dominador de la estructura social y de la marcha de la historia. El hombre moderno, por el desarrollo de la ciencia, dispone de una mayor capacidad para penetrar en las leyes de la evolución social y poder dirigir el proceso de la economía.

Y Bernstein introduce como motor de la evolución histórica la idea del «interés común» (equivalente al «bien común» de la doctrina clásica) con las ideas sociales y morales que van brotando en el seno de la humanidad, las cuales deben sustituir a la lucha de clases en su función transformadora de la sociedad y del devenir humano. Con este principio del bien común trata de superar la idea del interés *particular* de una clase como criterio fundamental «para dirigir la evolución económica» y llevar la sociedad por los caminos del progreso. De esta suerte, Bernstein ha invertido el materialismo histórico de Marx. En lugar de las fuerzas productivas, ha colocado las ideas sociales y morales, que se convierten en los motores de la transformación social y del devenir histórico. «La sociedad moderna es mucho más rica en ideologías que las primitivas sociedades» y «deja a los factores ideológicos, especialmente a los éticos, un espacio mayor para la actividad independiente» que consiga el dominio de las fuerzas económicas[14].

c) Bernstein negó la importancia de la teoría marxista del *valor* y, en consecuencia, de la teoría de la plusvalía. Se trata de una hipótesis abstracta que prescinde de la realidad, es decir, de la naturaleza de los precios y del hecho empírico de su formación teniendo en cuenta el coste y el beneficio. Además, no ofrece norma alguna de justicia para la división y distribución del producto, ya que tal teoría no encierra elemento alguno jurídico o moral, de los que Marx prescindió deliberadamente. Pero es inútil recurrir a hechos económicos falsamente interpretados y no a principios de *valoración* para demostrar la *injusticia* del beneficio[15].

d) Bernstein negó, asimismo, «la ley de la concentración capitalista» tal como la propuso Marx. Ciertamente, se da la

[14] Ibid., p.6 13 15-16.

[15] Ibid., p.39: «La teoría del valor da una norma para la justicia o injusticia de la división del producto del trabajo tan escasa como la teoría atómica lo da para la belleza o fealdad de una pieza de escultura».

tendencia a esa acumulación con la formación de grandes empresas anónimas y de monopolios; pero el fenómeno no se verifica con la extensión, rapidez y gravedad, pretendidas por Marx, que lleven a la escisión de la sociedad en dos polos antagónicos e irreconciliables entre una masa proletaria explotada y una minoría de explotadores que concentrarán en sus manos toda la riqueza. Bernstein afirma que todo ese proceso es imaginario y ficticio. La evolución del capitalismo no implica la desaparición de las clases medias, ya que se adaptan a las nuevas estructuras, surgiendo cada día nuevas formas de pequeños talleres, pequeñas empresas auxiliares y negocios comerciales. A su vez, el número de propietarios no disminuye, sino que tiende a aumentar, pues el capital está dividido y disperso en millares de accionistas y propietarios de las distintas profesiones.

Bernstein negaba, por lo mismo, la tesis marxista de la miseria creciente del proletariado. La condición de la masa obrera no empeora, sino que mejora, como aparece en el aumento constante de bienes de consumo que las clases proletarias absorben en el mercado. Y el capitalismo no tiende a caer en crisis cada vez más graves, sino prosigue su andadura, abriendo nuevos mercados para nuevos productos y manufacturas. Todo esto implica una evolución que no favorece la tesis marxista de una crisis tan grave que produzca el colapso rápido y catastrófico del régimen capitalista.

e) En consecuencia, el socialismo no puede estar a merced de tales acontecimientos mesiánicos. Bernstein era, además, pacifista, y no admitía la revolución armada, o «el cambio catastrófico mediante la violencia», al llegar al punto crítico de los antagonismos establecido por Marx, que, por otra parte, no parecía posible. Sólo aceptaba la huelga general —tanto con objetivos políticos como económicos— como un arma técnica en la lucha realista por el socialismo, útil, sin duda, en circunstancias especiales y que sólo debía usarse en momentos críticos y cuando las puertas legales les sean cerradas a los trabajadores.

Todo ello exigía un cambio de orientación del Partido Socialdemócrata en lo referente al *programa práctico* de acción. En lugar de adoptar un enfrentamiento con el Estado para conseguir el bien común, es mejor y más apto tratar de servirse de los órganos del Estado para obtener reformas en beneficio de la masa proletaria. Para ello debe aprovecharse la fuerza de los sindicatos y la acción política activa para lograr

un legislación social que eleve la condición de las masas necesitadas. En el orden político, la democracia es esencial al socialismo, y ésta es la primera conquista de la masa proletaria. «La dictadura de clases pertenece a una civilización más baja y... debe ser considerada como un retroceso, como un atavismo político»[16]. Bernstein también propugnaba la mayor organización de cooperativas de consumo y producción, rechazando la idea de la transferencia de toda la economía a manos del Estado; sólo admitía la nacionalización de las grandes empresas y monopolios.

En suma, Bernstein consideró la teoría marxista como una fantástica construcción, cuyas piezas fundamentales no se fundan en la realidad de los fenómenos socio-económicos, sino que son producto de la mística revolucionaria de Marx. Un socialismo que pretenda ser científico debe fundarse en la experiencia. «Lo que no es capaz de tal prueba, no es ciencia, sino que se funda en un impulso subjetivo» (p.1).

ROSA LUXEMBURGO (1871-1919), la intelectual judeo-polaca, economista y revolucionaria, es una figura notable ligada a los primeros intentos revisionistas del marxismo-leninismo.

Nació en Zamosich, pequeña ciudad de la Polonia rusificada. Se afilió pronto al socialismo, y en 1893 fundó el Partido Socialista Democrático en Polonia y Lituania, como una rama de la socialdemocracia marxista rusa. Poseedora de doctorado en filosofía y derecho, más tarde figura enseñando durante varios años economía política en la escuela obrera superior de la socialdemocracia alemana. Fue, en efecto, miembro muy activo de este partido alemán en su rama radical y marxista iniciada por Liebknecht. En el Congreso de la Internacional socialista de Stuttgart de 1907 sostuvo, junto con Lenin, la inevitabilidad de la lucha revolucionaria para la destrucción del capitalismo. Al estallar la Primera Guerra Mundial se opuso a la participación en ella del Partido Socialdemócrata, y, en oposición al nacionalismo bélico y la orientación moderada del Partido, aceptó la revolución de Lenin y Trotsky, fundando en 1918, junto con Liebknecht, el Partido Comunista alemán.

Después del fracaso de una revolución comunista en Berlín, Rosa Luxemburgo cayó en manos de la policía, de la que fue arrancada por sus enemigos, que la fusilaron (al parecer, oficiales del ejército alemán) en el mismo año de 1919, en que Liebknecht fue también liquidado. Los movimientos revolucionarios fracasaron en las

[16] Ibid., p.146. Cf. p.166: «La democracia es una condición del socialismo en un grado mucho mayor que el admitido generalmente; es decir, no es solamente un medio, sino también la sustancia».

capitales europeas, y los comunistas pasaron a la clandestinidad. Publicó, entre otros escritos, *Sozialreform oder Revolution?* (Leipzig 1899), *Die Akkumulation des Kapitals* (Berlín 1913), su obra más importante; *Die russische Revolution* (Hamburgo 1922), y una colección de cartas: *Briefe aus dem Gefängnis*, 3.ª ed. 1922[17].

Rosa Luxemburgo fue, antes que nada y continuamente, una revolucionaria hasta la médula y ferviente propagandista de las ideas fundamentales de Marx. Pero fue también apasionada amante de la democracia y de la libertad. Las dos concepciones «por la revolución» y «por la libertad» se funden en su creencia de la espontaneidad revolucionaria de las masas proletarias. De ahí la ambigüedad en sus concepciones marxistas y su temprana reacción revisionista frente al bolchevismo. Su extraña convicción era que los procedimientos democráticos y la revolución socialista debían coincidir.

En su obra *Reforma o revolución*, Luxemburgo desarrolla una amplia crítica de la teoría reformista, formulada por Bernstein en la obra antes expuesta. La teoría de Bernstein es tachada de puro «oportunismo», irreconciliable con los principios de la doctrina marxista que Bernstein declara profesar. Las reformas no se oponen a esa meta final de la revolución violenta para implantar el régimen socialista, sino son simple etapa preparatoria. Y Luxemburgo fustiga con violencia la desviación oportunista que dicho teórico había introducido en la socialdemocracia alemana.

Pero en la obra *La acumulación del capital*, R. Luxemburgo, dando muestras de sus amplios conocimientos de economista, somete a crítica revisión el análisis que había trazado Marx sobre el proceso de acumulación capitalista. Representa, según ella, un análisis incompleto del esquema de reproducción del capital que no resuelve las dificultades surgidas (por qué continúa la inversión capitalista, el sistema se sobrevive a sí mismo, las crisis son menos violentas a principios del siglo XX que en el siglo XIX, etc.); y es que el segundo libro de *El capital* ha quedado inconcluso. La solución estaba implícita en el libro III. Por su parte, sostiene que el bajo consumo, generado en la economía capitalista por la contradicción entre el desarrollo de las capacidades productivas y el desarrollo de la demanda global, lleva necesariamente al imperialismo. Y, al agotar sus posibilidades de expansión política y económica, el capitalismo entrará necesariamente en crisis. Las clases obreras podrán anticipar el colapso con las huelgas y la revolución violenta.

Pero R. Luxemburgo era, además de comunista, ardiente defen-

[17] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*Reforma o revolución* (México, Edic. Cenit, 1939); *La revolución rusa* (México 1940).

Bibliografía.—F. VITO, *Le fluttuazioni cicliche* (Milán [5]1954) p.43-68; C. LANDAUER, *European Socialism. A History of Ideas and Movement*, 2 vols. (Los Angeles 1959); M. SHACTMAN, *Lenin and Rosa Luxembourg*: The New International, mayo 1968; C. WRIGHT MILLS, *Los marxistas* (México [3]1970) p.132-135 170ss 276ss (traduc. parciales); H. CHAMBRE, *De Carlos Marx a Mao Tse-tung* (Madrid, Tecnos, 1965) p.149-156.

sora de la democracia popular. Por eso, al triunfar la revolución bolchevique en Rusia, con el escrito *La revolución rusa* inicia la crítica del marxismo-leninismo y del Estado dictatorial implantado por sus dirigentes. «El error básico de la teoría Lenin-Trotsky reside en que también ellos, al igual que Kautsky, oponen la dictadura a la democracia. Dictadura o democracia son los términos en que tanto los bolcheviques como Kautsky plantean el problema. Este se decide en favor de la democracia, precisamente porque la opone a la alternativa de la revolución socialista. Aquéllos, en favor de la dictadura en contraposición a la democracia y, por consiguiente, en favor de la dictadura de un puñado de personas. Ambas corrientes constituyen los polos opuestos: las dos desviadas por igual de una política genuinamente socialista. Sin duda, el proletariado debe ejercer una dictadura; pero «no una dictadura de partido o de camarilla, sino una dictadura de *clase*, la cual implica una democracia sin límites en su forma más amplia, esto es, la participación activa, ilimitada, de la masa del pueblo»[18].

R. Luxemburgo acusa, pues, al régimen leninista de no marchar por los caminos del verdadero marxismo. La dictadura impuesta en Rusia no es democrática, sino «de una pequeña minoría dirigente en nombre de la clase»; la revolución socialista debe llevarse a cabo desde la base, con participación directa del pueblo. Acusó también a Lenin y los suyos de mantener un dominio de terror sobre el pueblo, negador de toda libertad e innecesario, pasado el período de la acción revolucionaria. Y por su parte defendió el internacionalismo a la manera de Trotsky, poniendo el acento en el movimiento obrero internacional y considerando que la división en clases sociales es más importante que las divisiones de razas y naciones. Así, en sus opúsculos *Defensa de las nacionalidades* (1900) y *La crisis de la socialdemocracia* (1916), al que Lenin hubo de replicar. Rosa Luxemburgo es, pues, la intelectual disidente del centralismo dictatorial del partido leninista, pese a sus fervores revolucionarios y marxistas.

La lucha anticomunista.—Los socialdemócratas de todos los países comenzaron a criticar el comunismo bolchevique, y todavía no paran. Hubo un momento de fervor apocalíptico, en que la revolución mundial parecía al alcance de la mano: cuando Lenin convocó en marzo de 1919, en Moscú, a todos los grupos revolucionarios para fundar la III Internacional, es decir, la Internacional comunista, cuyos principales objetivos eran la inmediata conquista del poder por los partidos proletarios europeos. El mismo Lenin auguraba ya como inminente esa revolución mundial.

Es la época en que estallaron revoluciones en la mayoría de los países por la acción de los mismos grupos socialistas, desorganiza-

[18] ROSA LUXEMBURGO, *La revolución rusa*, trad. parcial en C. WRIGHT MILLS, *Los marxistas* p.276-279.

dos y radicalizados por las consecuencias desastrosas de la guerra. BÉLA KUN proclamó la república soviética en Hungría, y lo mismo hicieron los socialistas de izquierda en Baviera. En Alemania, a la caída del Kaiser en 1918, el socialista y antiguo guarnicionero FERDINAND EBERT asumió la presidencia de la república, y con la fracción mayoritaria de su partido, dirigida por Bernstein y Kautsky, logró sofocar las sublevaciones de socialistas de izquierda del grupo Spartakus con la ayuda del Cuerpo Libre, organizado por antiguos oficiales imperiales, que asesinaron a Liebknecht y a Luxemburgo. Este mismo cuerpo militar ahogó en sangre la insurrección de Baviera, donde los comunistas se habían apoderado de la recién creada república. Igual suerte tuvieron las huelgas revolucionarias en Italia (finalmente extinguidas a la llegada de Mussolini al poder) o de Inglaterrra, Noruega y otros países, no obstante que en ellos iban obteniendo el predominio los partidos socialistas.

Decididamente, las masas socialistas rehuyeron la revolución sangrienta o no apoyaron tales conatos insurreccionales ante el temor de incidir en los mismos horrores que en la Rusia soviética. Poco a poco, los teóricos y líderes socialistas fueron abandonando la herencia marxista y constituyendo partidos democráticos que admitían la colaboración con otras fuerzas políticas y perseguían únicamente, aun cuando alcanzaran el poder, reformas sociales y mejoras del proletariado con tendencia hacia una creciente socialización. Se unieron en la II Internacional, con sede en Bruselas, que ligaba con lazos muy externos de relación ideológica los diversos partidos socialistas, nacionales e independientes entre sí. El fondo teórico marxista se trocó en ellos en amplio reformismo, apresurándose todos a escindirse de los respectivos partidos comunistas.

Lenin vivió todavía este fracaso de la revolución proletaria en los países de Occidente, combatiendo rudamente las nuevas tendencias «reaccionarias» o «revisionistas» de los líderes socialistas, a los que nombra reiteradamente en sus escritos polémicos, sobre todo en *El Estado y la revolución*, donde concluye: «La II Internacional, en la aplastante mayoría de sus representantes oficiales, ha caído de lleno en el oportunismo o el revisionismo, negando francamente la dictadura del proletariado y no distinguiéndose en nada serio de los demócratas pequeñoburgueses».

Mencionemos algunos de estos líderes socialistas fustigados por Lenin en sus invectivas, que, sin embargo, encauzaron el movimiento socialista por los caminos de la moderación y de la lucha democrática. EMIL VANDERVELDE (1866-1938), líder del Partido Obrero en Bélgica, fue presidente durante largo tiempo del Buró socialista de la II Internacional en Bruselas y un «socialchauvinista» o socialpatriota que combatió el bolchevismo y formó coalición con gobiernos burgueses de su país.

De Francia, PEDRO RENAUDEL (1871-1935) y JUAN LONGUE (1876-1838) son mencionados como primeros líderes reformistas de Partido Socialista francés, partidarios durante la guerra mundial de

nacionalismo propio y jefes de la dirección centrista. Menos citado es el más destacado teórico socialista: JUAN JAURÈS (1859-1914), filósofo y dirigente político, que se adhirió al Partido Socialista en 1890, fundando en 1904 *L'Humanité*, entonces periódico del socialismo francés, desde el cual dirigió y animó el movimiento socialista en Francia por cauces ajenos al marxismo. Rechazó, en efecto, el materialismo histórico en su obra *Idéalisme et matérialisme dans la conception de l'histoire* (Tolosa 1859) y criticó la dirección autoritaria de la Internacional. Fue asesinado cuando trataba de salvar la paz en vísperas de la guerra mundial. No figura, en cambio, en la polémica de Lenin el dirigente sindicalista y filósofo GEORGES SOREL (1847-1922), cuya trayectoria ideológica recuerda a Kautsky. Se adhirió en un principio a un socialismo reformista y democrático; pero, ante la corrupción de los líderes socialistas en el *affaire* Dreyfus, su pensamiento se orientó hacia una concepción revolucionaria. Escribió, entre otras obras, *L'avenir socialiste des syndicats* (París 1898), *Enseignements sociaux de l'économie contemporaine* (1906), *Réflexions sur la violence* (Paris 1906) y *La décomposition du marxisme* (París 1906). En ellas inició una nueva revisión del marxismo, rechazando el determinismo económico y notando la insuficiencia de los principios fundamentales de la historia y de la teoría del valor en Marx, si bien al final, y después de una etapa de tendencia al catolicismo y de crítica del materialismo, saludó el triunfo comunista en Rusia como la aurora de una nueva era.

Al lado de la constante polémica contra los revisionistas alemanes, no faltan en los escritos de Lenin repetidas referencias al revisionismo de los grupos ingleses del socialismo. Como es sabido, los dirigentes fabianos y laboristas británicos no aceptaron nunca las exigencias del marxismo, y lucharon por sus reivindicaciones dentro de la línea democrática y del parlamentarismo. En la crítica leninista aparecen E. M. HYNDMAN (1842-1921), uno de los fundadores del socialismo inglés, enemigo del bolchevismo soviético, que fue, finalmente, expulsado del Partido por su propaganda en favor de la guerra; los esposos WEBB [*Beatriz* (1858-1943) y *Sidney* (1859-1947)], fundadores y teóricos de la Sociedad Fabiana, en quienes se inspiraba Kautsky, y el famoso dirigente del laborismo inglés J. RAMSAY MAC DONALD (1866-1937), constantemente motejado por Lenin como oportunista y similar, en el fondo, a la pequeña burguesía menchevique[19].

Por los escritos de Lenin se puede seguir la historia de los otros partidos socialistas europeos que marcan progresiva separación del marxismo por él pregonado y su adhesión al movimiento revisionista. Notemos, por fin, otro párrafo suyo, en que, al enumerar figuras de dirigentes socialistas alemanes, franceses, británicos, italianos y

[19] V. I. LENIN, *El Estado y la revolución*, en *Obras escogidas* II p.388. La enumeración de estos líderes socialistas, espec. en p.295 387-388.

hasta de Holanda, Suecia, Noruega y Dinamarca, los condena como «enemigos de *clase*, que han pasado al campo de la burguesía. En este grupo figuran la mayoría de los líderes oficiales de la socialdemocracia *oficial* de todos los países»[20].

Se ha de recordar también a un notable teórico del socialismo moderno que ha llegado a una refutación fundamental de las doctrinas marxistas. Es el belga HENRI DE MAN (1885-1953), destacado pensador, que ocupó importantes puestos ministeriales y desde 1933 hasta la muerte fue docente en la Universidad de Bruselas. Aparte de otros trabajos sobre psicología y planificación del trabajo y sobre la cultura contemporánea y su decadencia, publicó dos obras de crítica del marxismo: *Zur Psychologie des Sozialismus* (Jena 1926), que editó en francés con el título *Au delà du marxisme* (Bruselas 1927), y *Die sozialistische Idee* (Jena 1933); *L'idée socialiste* (París 1935) y unas memorias: *Gegen den Strom. Memorien eines europäischen Sozialisten* (Stuttgart 1953)[21].

H. de Man, que se llama aún marxista y reconoce los méritos de Marx en la promoción del socialismo, comienza impugnando los principios marxistas desde un enfoque psicológico. El primer error marxista por él denunciado es el *determinismo histórico*. Marx aplicó a los fenómenos sociales la causalidad *mecánica*, que era el método de las ciencias naturales de su época. Pero los hechos sociales son efecto de la causalidad *psíquica*, que actúa en los hombres con reacciones imprevisibles y no se mueve en línea determinista. El pensamiento dialéctico marxista es una abstracción simplista que debe su eficacia «mucho menos a su verdad científica que a su facultad de simbolizar ciertas emociones de masas». Y la profecía marxista de un advenimiento necesario de la futura sociedad comunista está gestada en la *psicología* de Marx, en su violento deseo de imponer al mundo tal sociedad[22].

De modo similar es refutado el materialismo histórico. Se seguiría que a la unidad del modo de producción debería corresponder la *unidad de cultura*, cuando lo que vemos en el mundo es la escisión de la cultura en ideologías mútiples y antagónicas, antinomia que nunca resuelve el marxismo. En cambio, Man glorifica el carácter peculiar del hombre como ser activo y creador, máxime en su vitalidad

[20] V. I. LENIN, *Las tareas del proletariado en nuestra revolución*, en *Obras escogidas* II p.61.

[21] A. PHILIP, *H. de Man et la crise doctrinale du socialisme* (Paris 1928); O. H. KOHLER, *Determinismus und Voluntarismus in der Phychologie des Sozialismus H. de Mans* (Heidelberg 1929); U. SPIRITO, *Il piano de Man e l'economia mista* (Florencia 1935); M. L. ROUX, *Le socialisme de H. de Man* (Paris 1938); P. DODGE, *Voluntaristic Socialism: an Examination of the Implications of H. de Man Ideology*: Rev. of Soc. Hist. (Amsterdam 1958); P. DODGE, *Beyond Marxim: the Faith and Works of H. de Man* (La Haya 1966); G. R. de YURRE, *El marxismo* II (Madrid 1976) p.382-396.

[22] H. DE MAN, *Au delà du marxisme* (Bruselas 1927) p.297. Cf. p.336: «Las leyes naturales de la evolución social formuladas por Marx no son más que otra forma simbólica, adaptada a nuestra época de ateísmo, de esta ley que domina los destinos humanos y que las generaciones pasadas llamaban Dios».

intelectual, manantial de donde brotan ideas-fuerzas capaces de transformar la realidad exterior. De una manera especial, exalta las ideas y principios universales de valor metahistórico por ir fundados en la naturaleza humana, como las ideas de justicia, igualdad, personalidad, fraternidad, etc., de donde han surgido los móviles éticos, que han elevado al hombre a un nivel superior, frente a las motivaciones económicas y materiales en que se apoya el marxismo, y que más favorecen a las mentalidades burguesas que a las socialistas. El sentido moral y los valores no pueden ser encerrados en el estrecho espacio de las leyes económicas, como pretende el marxismo.

Dentro de este socialismo elevado y moralizante, Man rechaza, asimismo, *la idealización marxista del proletariado* como redentor de la humanidad y creador de una nueva era, así como su tesis de que la conciencia proletaria es la conciencia histórica, la que percibe la esencia o tendencia de la historia. Las teorías socialistas no han nacido de la mente proletaria, como ideas que sean reflejo de su situación económica, sino de intelectuales burgueses. La conciencia de clase proletaria tiene, según Man, una explicación *psicológica.* Ha nacido de la insatisfacción de las necesidades del obrero y de su oposición al patrono. El obrero es enemigo del capitalista y burgués, pero no es enemigo del espíritu capitalista y burgués, porque está internamente animado de las mismas aspiraciones de llegar a ser burgués y de alcanzar el nivel de vida de que disfruta éste.

La más clara prueba del error de las leyes marxistas representa, para Man, el ejemplo de Estados Unidos, que ha desarrollado al máximo el capitalismo y, en cambio, no existen signos de revolución proletaria; o el ejemplo contrario de Rusia, que ha llevado a cabo la revolución pero no ha engendrado el socialismo, sino la dictadura, el despotismo y la tiranía, que son términos antagónicos.

Man admite también la propiedad privada, como exigencia de la psicología proletaria y de todo hombre, que es el deseo instintivo de poseer. El obrero prefiere poseer el objeto en lugar de convertirse en *objeto de posesión.* Y funda la acción política y sindical en un amplio sistema de reformas. Tiene más fe en la evolución que en la revolución, en la acción constante del Estado más que en la total subversión del orden existente [23].

Así, desde un análisis de la psicología humana, H. de Man ha desarrollado una refutación global del marxismo y defendido un nuevo «socialismo científico» basado en un amplio reformismo del Estado capitalista y no en lejanas utopías, heredero «del pasado humanista de nuestra civilización».

Los movimientos socialistas modernos se han separado, pues, de la ideología marxista de donde arrancaron y han proseguido la lucha

[23] H. de Man, *L'idée socialiste* (París 1935) p.316-323 415-436. Cf. p.482-483: «Una revolución es un derribo del orden existente; una reforma es una mutación dentro de este orden. La exigencia reformista nace del «interés inmediato» por un objeto existente; la exigencia revolucionaria nace del 'interes lejano' por la instauración de un estado de cosas no existente todavía».

política y social dentro de los cauces democráticos que abrieron los primeros revisionistas. Sin duda, no sin frecuentes vaivenes y oscilaciones hacia el marxismo (como fue el caso de los socialistas de la I República española y de grupos de nuestros socialistas críticos), pues, en el fondo, la utopía marxista representa el suelo vital y la gran fuente de inspiración ideológica y meta final a que aspira el socialismo.

HACIA EL MARXISMO INDEPENDIENTE

A este capítulo de revisionistas del marxismo-leninismo podemos agregar un caso temprano de pensador comunista, al que podemos llamar iniciador de la corriente de marxistas independientes que van a surgir fuera de la Rusia soviética, adeptos del marxismo, pero interpretando libremente sus doctrinas. Es «el caso Lukács», que ha alcanzado especial notoriedad por sus varias desviaciones de la ortodoxia marxista durante su larga vida, y mayor fama aún e influencia actual sobre la corriente neomarxista por su fecunda actividad literaria como crítico del arte y teórico de la estética marxista.

GEORG LUKÁCS (1885-1971) es el famoso escritor húngaro de resonancia internacional por su personalidad literaria y por las oscilaciones de su filosofía marxista. El nombre patrio, György, él mismo lo germanizó en sus escritos en lengua alemana.

Vida y obras.—Nació en Budapest, en el seno de una rica y ennoblecida familia judía. Su padre era director de un banco y en la familia figura una notable generación de intelectuales. Desde su adolescencia mostró vivo interés por la literatura y temprana capacidad de asimilación. Estudió en la Universidad de Budapest, doctorándose muy pronto en filosofía. A los veinte años comienza a colaborar en diversas revistas radicales para la renovación cultural de la patria y hasta funda con otros el teatro Talía, de Budapest. Su formación religiosa parece haber sido nula, y en sus escritos posteriores rechaza toda religión, que debe ser sustituida por la estética. Se traslada en 1909 a Berlín, donde asiste a los cursos del sociólogo G. Simmel y otros filósofos. Luego de un intenso período de viajes por Alemania, Italia y Francia (1910-1912), viene a residir habitualmente en Heidelberg, donde asiste a los cursos de Rickert, Windelband, Emil Lask, y mantiene estrecha amistad con Ernst Bloch, Max Weber, Stephan George (1913-1916). Su formación filosófica hubo de ser muy compleja, adhiriéndose primero a la corriente neokantiana, entonces dominante, y al vitalismo intuicionista de la Escuela de Heidelberg, que unía la adhesión a las «ciencias del espíritu» y de la cul-

tura, en oposición al positivismo de las ciencias naturales, con un tardío romanticismo literario y cierto esteticismo en boga entre los intelectuales centroeuropeos.

Por esta época vive Lukács alejado de la actividad político-social y dedicado, más bien, a sus intereses y producciones literarias e históricas. Dentro de tal período juvenil destacan las obras *Historia evolutiva del drama moderno* (Budapest 1911), *Die Seele und die Formen* (Berlín 1911, editada antes en húngaro; en adelante redactará casi todas sus obras en alemán) y *Die Theorie des Romans* (Berlín 1916), con otros artículos. Es el período que llamará «idealista» de su producción literaria.

Al estallar la guerra mundial marcha a Budapest, donde es declarado inútil para el servicio militar, y recibe un puesto en la censura postal, retornando a Heidelberg hasta fines de 1917, en que regresa definitivamente a Budapest. La filosofía de la vida le había llevado al historicismo inmanentista de Dilthey, y de ahí a Hegel, convirtiéndose en entusiasta hegeliano. Las convulsiones de la guerra le habían sumido en «un estado de desesperación constante sobre la condición del mundo». Sólo en 1917 el acontecimiento de la revolución rusa puso fin a su angustia metafísica —declara más tarde—, encontrando la respuesta a cuestiones que le parecían insolubles. Se unió en Budapest a un grupo de intelectuales, sobre todo judíos, dirigidos por el anarcosindicalista E. Szabó (1877-1918), que había fundado un «club de estudiantes socialistas revolucionarios», bajo cuya influencia pasó al sindicalismo de Sorel, y de ahí al socialismo revolucionario de Rosa Luxemburgo.

Se hallaba ya preparado ideológicamente para su adhesión al marxismo. Con la caída del Imperio austro-húngaro a fines de 1918, se constituye en Hungría la república bajo Károlyi, quien da paso, bajo la presión revolucionaria, a la república soviética, dirigida por Béla Kun, que había fundado ese año el Partido Comunista. Lukács ingresa en el Partido, y es nombrado comisario del pueblo para la instrucción pública. Pero las fuerzas militares deshacen a los pocos meses dicho régimen comunista, falto del apoyo popular, y Lukács huye a Viena, donde es encarcelado, quedando pronto en libertad gracias a la campaña promovida por su amigo Thomas Mann. Desde 1920 reside en Viena, donde despliega intensa actividad como miembro destacado del Partido Comunista húngaro en el exilio, interviniendo en numerosas polémicas en el marco del movimiento comunista internacional y asistiendo en 1921 al III Congreso de la Internacional comunista, de Moscú, donde conoce a Lenin. Es en el ambiente polémico vienés donde escribe la obra fundamental, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Historia y conciencia de clase, Berlín 1923), su interpretación personal del marxismo. La obra es duramente criticada por los dirigentes Bujarin y Zinoviev en el V Congreso Comunista (1924), que le reprochan de «desviación izquierdista», suscitando a continuación una oleada de ataques en distintos medios. Lukács publica en seguida *Lenin. La coherencia de*

su pensamiento (Viena 1924), estudio laudatorio de la doctrina leninista, que logra acallar las sospechas sobre su ortodoxia marxista.

De nuevo su inquieto pensamiento se vuelve a otras reflexiones de táctica política que van a traerle nuevas críticas. En 1928 empiezan a difundirse clandestinamente sus *Tesis de Blum* (seudónimo), que presentan un programa de alianza con el socialismo en una especie de «dictadura democrática» que habría de suceder en Hungría al régimen derechista de Horthy. Esta ideas y otras expresadas más tarde en el escrito *Concepción aristocrática y democrática del mundo* (Budapest 1946) suscitaron renovados ataques de los jefes húngaros del Partido, que le tacharon de «desviación derechista» y le obligaron a retirarse de la vida activa. Lukács pasa entonces a residir en Berlín (1931-1933), y, previa retractación de sus errores, emigra a Moscú (1934-1944), donde colabora, como miembro de la Academia de las Ciencias, en revistas literarias y en la elaboración de su doctrina del «gran realismo» y los métodos «creadores de la literatura proletaria-revolucionaria». Sólo al terminar la Segunda Guerra Mundial y caída del régimen nazi regresa a Hungría (1945), donde es nombrado profesor de estética en la Universidad de Budapest y colmado con toda clase de honores. Se dedica entonces a la publicación de sus trabajos crítico-literarios, entre los cuales figuran *Goethe und seine Zeit* (Berna 1947), la colección de artículos bajo el título *Probleme des Realismus* (Berlín 1949-1952), el ensayo *Existentialismus oder Marxismus?* (Berlín 1951, antes en húngaro, 1947), *Historia de la nueva literatura alemana* (Berlín 1953), con otros ensayos sobre el realismo alemán, francés y autores diversos. Alterna estos trabajos con sus otras grandes obras filosóficas: *Der junge Hegel und die Probleme der Kapitalistischen Gesellschaft* (Viena 1948) y *Die Zerstörung der Vernunft* (Berlín 1954).

Después de la era de Stalin, Lukács va a manifestar aún más su tendencia hacia un progresismo democrático y hacia formas de cultura burguesa. Comienza a exponer sus ideas en conferencias y artículos fuera del círculo marxista; sus libros se difunden en el extranjero y en la vida pública tiene lugar su aproximación al grupo del presidente Nagy, de cuyo gobierno liberalizador es nombrado ministro de Instrucción Popular. Al fracasar la revolución de Nagy, es deportado a Rumania (1957), de donde regresa pronto a Budapest; pero debe permanecer apartado de la vida pública acosado por las frecuentes críticas y acusaciones de «desviación derechista» por los jerarcas de la ortodoxia marxista húngara.

Desde entonces se dedica con más exclusividad a sus estudios literarios y a su plan de elaborar un sistema de estética sobre la base del realismo. Sus escritos principales de este período son: *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik* (Aportaciones a la historia de la estética, Berlín 1954), *Der historische Roman* (La novela histórica, Berlín 1955), *Über Besonderheit als Kategorie der Ästhetik* (trad. esp. con el título *Prolegómenos a una estética marxista*, 1957), *Wider den missverstandenen Realismus* (Contra el realismo mal entendido, Hamburgo 1958, trad. con el título *Significado presente del realismo crítico*), su grande

Ästhetik. Teil I: *Die Eigenart des Ästhetischen*, 2 vols. (Neuwied 1963), de la que se anuncia una segunda parte, y, por fin, el escrito, sólo en parte publicado, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (Ontología del ser social, Neuwied 1971).

En esta última parte de su vida, Lukács asiste a la expansión de su fama en el mundo culto, con la multiplicación de las traducciones de sus obras (hasta en lengua japonesa), la gran edición alemana, y ahora española, de sus *Obras completas* y entusiastas homenajes en el campo de las letras, sobre todo con la celebración de sus ochenta años (1965). Fue de nuevo rehabilitado en el Partido Comunista en 1969, con el que nunca rompió totalmente. Muere, a los ochenta y seis años, en su casa de Budapest[24].

Marxismo revisionista.—La dilatada y azarosa vida de Lukács es un caso típico de pensador marxista inconformista y recalcitrante que va a servir de ejemplo y abrir el camino a una larga serie de marxistas independientes del mundo occidental, rebelde a plegarse a los rígidos cánones dogmáticos del marxismo-leninismo. Venido al comunismo desde una vasta formación en la cultura alemana y su filosofía clásica, nunca logró satisfacerle el socialismo materialista, que implicaba el abandono de esa cultura de las ciencias del espíritu que aún le fascinaban.

Por ello su vida va entretejida de frecuentes retractaciones

[24] Publicadas numerosas obras en versión alemana de G. LUKÁCS por la Aufbau Verlag (Berlín), y desde 1962 la editorial H. Luchterhand (Neuwied-Berlín) ha iniciado la traducción de *Obras completas*, incluso inéditas y en preparación en 15 volúmenes.—TRADUCCIÓN ESPAÑOLA.—*Obras completas*, previstas en 24 volúmenes, emprendida por Ediciones Grijalbo (Barcelona-México 1966ss). Van publicados los volúmenes: *Historia y conciencia de clase* (México 1969), *Goethe y su época* (Barcelona 1968), *Thomas Mann* (Barcelona 1969), *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (México 1963, Barcelona 1970), *El asalto a la razón* (Barcelona 1968); *Aportaciones a la historia de la estética* (México 1966), *Prolegómenos a una estética marxista* (México 1965, Barcelona 1969), *Estética* I, 4 vols. (Barcelona 1966-1967).

Bibliografía.—L. GOLDMANN, *G. Lukács: l'essayiste:* Rev. Esth. (1950) n.2; VARIOS, *G. Lukács zum siebzigste Geburtstag* (Berlín 1955); G. CASES, *Marxismo e neopositivismo* (Turín 1958); I. MÉSZAROS, *La rivolta degli intellettuali in Ungheria* (Turín 1958); D. FAUCCI, *L'estetica del marxismo* (Milán 1961); R. MUSOLINO, *Marxismo ed estetica in Italia* (Roma 1963); T. ACZÉL, *The Revolt of the Mind* (Nueva York-Londres 1959); H. ALTHAUS, *G. Lukács oder Bürgerlichkeit als Vorschule einer marxistischen Ästhetik* (Berna-Munich 1962); H. ARVON, *G. Lukács* (París 1958); F. BENSELER (ed.), *Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von G. Lukács* (Neuwied 1965, con bibliografía); L. FETSCHER, *G. Lukács und der Revisionismus* (Berlín 1960); M. MERLEAU-PONTY, *Les Aventures de la Dialectique* (París 1956); J. MUÑOZ (comp.), *En homenaje a G. Lukács. Ensayos y entrevistas* (Barcelona-México 1974); G. H. R. PARKINSON (comp.), *G. Lukács. The Man, his Work and his Ideas* (Londres 1970, vers. esp. Barcelona); W. G. RUNCINAM, *Social Science and Political Theorie* c.8 (Cambridge 1963); R. L. TOKES, *Béla Kun and the Hungarian Soviet Republic* (Londres 1967); F. A. VALI, *Rift and Revolt in Hungary* (Cambridge, Mass.—Oxford 1961); M. WATNICK, *G. Lukács: an Intelectual Biography:* Soviet Survey (1958-1959); V. ZITTA, *G. Lukács' Marxism: Alienation, Dialectics, Revolution* (La Haya 1964); G. LICHTEIM, *G. Lukács*, vers. esp. (Barcelona, Grijalbo, 1972).

y autocríticas, que no conseguían acallar los recelos de los celadores rusos de la ortodoxia. Además poseía rara habilidad para ocultar sus convicciones íntimas bajo la retórica de elogios y alabanzas al pensamiento de los «clásicos», en un espíritu de cobarde sumisión a las directrices del Partido. Es por lo que nunca le fue retirado el carné comunista, debido, por otra parte, a sus indudables méritos en el campo de la estética y de la crítica literaria de inspiración y signo marxistas.

Las interpretaciones personales de la filosofía marxista desarrolladas por Lukács renuevan, a su modo, las desviaciones izquierdista y derechista que se habían dado en las discusiones internas del marxismo ruso. Su obra, de 1923, *Historia y conciencia de clase*, que revela una profundización especulativa superior a la de los marxistas de entonces, representa el revisionismo de izquierda, similar al profesado en Rusia por Deborin, aunque de signo más radical. En el prólogo posterior, de 1967, se expresa su sentido, diciendo que el libro «significó el intento, acaso más radical, de reactualizar lo revolucionario de Marx mediante una renovación y continuación de la dialéctica hegeliana y su método. La empresa resultó tanto más actual cuanto que por los mismos años se hacían cada vez más intensas en la filosofía burguesa las tendencias a la renovación de Hegel».

En esta obra, que llevaba por subtítulo *Estudios de la dialéctica marxista*, Lukács pretendía reconducir la genuina comprensión del método dialéctico a la interpretación que había dado el joven Marx en los *Manuscritos de 1844*, sin algún contacto aún con el «materialismo». Era, por tanto, falso que el método dialéctico derivara de una «dialéctica de la naturaleza» y de sus leyes, como enseñaba Engels, el cual no habría entendido algunos puntos importantes de la dialéctica. Engels no contemplaba el método dialéctico de Hegel como desarrollo de una línea que partía de Kant y Fichte, a los cuales más bien se oponía, cuando Lukács, que había llegado a Hegel a través de la severa escuela neokantiana, estaba mejor informado y acentuaba el enlace de la dialéctica hegeliana con Kant y la tradición alemana. Por este camino, Lukács venía a atentar, involuntariamente, contra el centro mismo de la visión leninista del mundo, pues Kant, para Lenin y los marxistas rusos, representaba una amenaza latente, en la medida en que su «agnosticismo» en lo tocante a la existencia de un «mundo real» independiente de la inteligencia abría una puerta falsa al «fideísmo» y, por ende, a la religión y la teología.

De este modo, la crítica de Lukács a Engels conllevaba una crítica implícita de Lenin. Si la mente no reflejaba el mundo tal como era realmente, si había algo incognoscible, una «cosa en sí» de la expresión kantiana, ¿no podrían entonces afirmar los idealistas que la ciencia empírica era una ficción necesaria, y así surgiría de nuevo, subrepticiamente, la teología? Desde su mentalidad neokantiana, Lukács llegó a sostener que la dialéctica no es compatible con la teoría leninista del «reflejo o copia» para explicar el conocimiento, teoría que califica de «mitológica». Las interpretaciones de Lukács comprometían seriamente las tesis del materialismo, el cual llegó a calificar como un producto burgués, incompatible con el método dialéctico. Incluso, según él, Marx y Engels habrían asumido el «materialismo» no como teoría del conocimiento distinta de la de Hegel, sino en cuanto consideraban la «materia» como lo primario y más fundamental que el «espíritu». Y que el materialismo como doctrina metafísica, en cuanto reconocimiento de la materia como única sustancia en la constitución del universo, no tiene prueba científica, sino que es una afirmación aceptada por ellos por una especie de fe.

Ante esa acentuación de la doctrina hegeliana y marginación del materialismo, no es extraño que la posición de Lukács fuera tachada de introducir elementos idealistas en el marxismo y de que el mismo Lenin le acusara una vez de «sectarismo de izquierda». Su teoría dialéctica privaba de base a la polémica de los materialistas contra los espiritualistas, y podría resumirse en estos términos: materialismo y espiritualismo son la tesis y antítesis de un debate que hunde sus raíces en un esfuerzo por superar la hendidura abierta entre sujeto y objeto. La solución no radica en optar por una u otra tesis, sino por trascender el campo de la disputa, lo que puede hacerse tratando la *práctica*, al igual que el propio Marx, como unión concreta del pensamiento y la realidad.

Dicha concepción la aplica Lukács a la temática especial de su obra *Historia y conciencia de clase*, en que viene a destacar el «elemento subjetivo», o de decisión voluntarista, del Partido Comunista en el proceso histórico revolucionario. La categoría hegeliana de la «totalidad» adquiere aquí una importancia relevante. En la medida en que «el Partido» veía su relación con «la clase» como un simple «momento» dentro de una totalidad dialéctica, encarnaba la verdadera autoconciencia de la época. Lukács oponía a ese divorcio mecánico entre el sujeto de la historia (el Partido) y su objeto (las masas) la

idea de que el proletariado —la clase revolucionaria por excelencia— estaba destinado a emancipar a la humanidad en el curso de su propia emancipación de las condiciones inhumanas de vida que le imponía el capitalismo. Volvía a la tesis del joven Marx de que una simple chispa de conciencia crítica podría prender la mecha revolucionaria. Permitiendo a los oprimidos tomar conciencia adecuada de su verdadero papel, la teoría crítica se traduce en *práctica* revolucionaria. Y la conciencia, lejos de «reflejar» simplemente un proceso en curso, transformaba la situación histórica total en la que se integraba. Y podía hacerlo porque, en situaciones excepcionales, «una revolución en el pensamiento» asumía el carácter de fuerza material.

En estas situaciones revolucionarias, la distinción entre teoría y práctica se esfuma, o más bien se dialectiza la relación existente entre ambas: teoría y praxis son elementos (*Momente*) de una totalidad, la historia, y el proletariado se afirma desde el punto de vista de la totalidad. La escisión entre los hechos exteriores «objetivos» y el razonamiento «subjetivo» es superada por la aparición del «sujeto-objeto idéntico» de la historia: una parte de la humanidad (la clase revolucionaria) es ascendida al nivel de la autoconciencia, como fuerza autoadyuvante en el acto de unir la teoria y la práctica. En sustancia, Lukács atribuía «la falsa conciencia» a la clase dominante, reconociendo a la clase revolucionaria oprimida una «conciencia verdadera», aunque imperfectamente articulada y, por tanto, necesitada de la guía del Partido Comunista.

En realidad, la penetrante obra del filósofo húngaro, de tanta influencia en el extranjero, es una prueba de que la dialéctica, asumida plenamente y desarrollada hasta sus últimas consecuencias, acaba por negar el materialismo para retornar al idealismo de que fue tomada. En la medida en que pretendía recobrar la dimensión hegeliana del pensamiento de Marx, Lukács se apartaba de la versión leninista del «materialismo dialéctico» de Engels. Es una comprobación de la inconsistencia teórica de la pretendida síntesis marxista superadora entre el materialismo y el idealismo, de una imposible conciliación de ambos.

La segunda desviación del inquieto pensador se manifestó más tarde, al intervenir Lukács activamente en la política del Partido Comunista húngaro. Esta vez como «desviación derechista» en el sentido de las discusiones de Bujarin y los mencheviques que se desarrollaban en el interior de Rusia, es de-

cir, de una democratización del comunismo y abandono de la revolución violenta. La teoría la expuso en las *Tesis de Blum,* un programa de acción de 1928-1929 que vino a ser un intento de elaborar la estrategia de una revolución democrática que en sus últimas fases podría, aunque no necesariamente, concluir en el socialismo a condición de conseguir auténtico apoyo popular. El plan se cifraba en establecer una plataforma radical-democrática en alianza con los socialdemócratas para organizar una república que sustituyera al régimen del regente Horthy y oponerse al enemigo común: el *fascismo.* De ello se seguía la necesidad de abandonar la perspectiva de una «dictadura del proletariado» en el sentido bolchevique.

Pero tal alianza entre el bolchevismo y la democracia era totalmente opuesto al marxismo-leninismo. Las ideas de Lukács, que además éste difundió en encuentros intelectuales extranjeros, fueron condenadas por los jerarcas rusos y húngaros, que en este campo político eran aún más intransigentes, y nuestro pensador, que hubo de retractarse, fue excluido de todos los niveles ejecutivos y obligado a confinarse en la filosofía y la crítica literaria.

A partir de 1930, Lukács se esfuerza en manifestar su plena sumisión al Partido, y en escritos subsiguientes da pruebas de total asimilación de la ortodoxia soviética y hasta de su misma retórica propagandística, como aparece en sus dos grandes monografías de carácter filosófico.

La primera, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista,* escrita, según declara, en 1938, pero publicada en 1948, constituye un extenso estudio crítico sobre los escritos juveniles de Hegel, incluida la *Fenomenología del espíritu.* Lukács es, ante todo, un estudioso y entusiasta de Hegel, y trata ahora de enfocar las doctrinas del joven Hegel desde su nueva orientación marxista-leninista. En la introducción recusa a todos los grandes biógrafos y comentaristas de Hegel, que han falseado su figura y doctrina desde los supuestos neokantianos, presentando un «hegelianismo nacional-liberal» acorde con sus tendencias de un liberalismo reaccionario. Ello indica ya que toda la exposición de Lukács es partidista, en defensa y propaganda de sus posiciones marxistas.

La tesis central es que el joven Hegel *jamás* pasó por una *fase religiosa.* Nada de interés por la religión, de acercamiento o simpatía por el cristianismo, ni menos adhesión a alguna fe cristiana, se encontraría en sus escritos del llamado «período teológico», ni siquiera en su más importante trabajo juvenil:

El espíritu del cristianismo y su destino. (Si Hegel estudió en el eminario teológico de Pforta, fue para ganarse la vida, dice.) En el cristianismo Hegel solamente habría visto un problena social, enjuiciándolo, desde el período de Berna, como «sistema del despotismo y esclavización del hombre». Y sus xplicaciones de los dogmas cristianos de la Trinidad, Encaración, etc., son interpretados como «mitos» asumidos para la omprensión del proceso de contradicciones que dan paso a a fase de la filosofía que sustituye a la religión. La interpreación de Lukács se sitúa así en flagrante oposición con todos os comentaristas que han visto en la teología primera de Heel el verdadero principio y fundamento de su sistema. En sta obra manifiesta Lukács su abierta hostilidad a la religión al cristianismo, digna de los clásicos del marxismo.

La intención principal de la obra es «mostrar la gran imortancia que ha tenido la comprensión de los problemas conómicos para el nacimiento del pensamiento concientenente dialéctico del joven Hegel». Lukács pretende ver en legel no solamente la fuente de la dialéctica, puesta cabeza rriba por Feuerbach, sino también de los análisis económios marxistas y de su mismo materialismo histórico, que conidera el proceso de las ideas filosóficas como simple reflejo le la infraestructura o de los acontecimientos de índole ecoómica. De ahí su empeño por «descubrir» en los escritos del oven Hegel el análisis de los hechos sociales y de las contralicciones del capitalismo, que serían la raíz de las categorías lialécticas de Marx. El desarrollo juvenil de Hegel expresaría sí «la conexión interna entre filosofía y economía, entre ecoomía y dialéctica», base para la futura elaboración de Marx.

El irracionalismo.—La otra investigación histórico-fiosófica de Lukács en su voluminosa obra *El asalto a la razón Die Zerstörung der Vernunft;* propiamente, «la destrucción de a razón»), de 1952, cuyo subtítulo: *La trayectoria del irracionaismo desde Schelling hasta Hitler,* explicita ya su temática. Se rata de difusa e interminable lucubración de altos tonos marxistas no sobre la razón en sí o sobre lo racional e irracional, ino sobre lo que Lukács tiene por el *irracionalismo,* es decir, la historia de la filosofía reaccionaria y burguesa», que donina toda la filosofía clásica alemana desde sus orígenes en chelling hasta su culminación en la catástrofe final de Hitler sus brutales consecuencias políticas.

Curiosamente, todo ese movimiento irracionalista, que es

descrito «como fenómeno internacional del período imperialista», se cristaliza en los filósofos alemanes y algunos afines: Spinoza y Kierkegaard. Solamente en la introducción se hacen ligeras alusiones a otros grandes pensadores de países occidentales, representantes también de la ideología y cultura de la sociedad capitalista, aunque parecen tener escaso valor. La polémica contra el racismo fascista se trueca así en racismo ideológico. Y, naturalmente, Lukács admite que al lado de esa filosofía irracionalista se desarrolló otra de signo racionalista. Es la que favorece al desarrollo progresivo del proletariado y desenvuelve la dialéctica socialista de la lucha de clases y aboca al marxismo, partiendo, como es obvio, de Hegel.

El origen de tal filosofía lo descubre Lukács en Schelling (heredero del romanticismo), que inició la desviación irracionalista de la dialéctica hacia el intuicionismo subjetivista, hacia la escisión y antagonismo entre la lógica formal y la lógica dialéctica, entre el pensamiento metafísico y el pensamiento dialéctico; en definitiva, que se opuso a Hegel con su visión filosófica del universo de carácter religioso y cercana al teísmo. Con gran amplitud estudia e impugna a Kierkegaard, el filósofo cristiano que tanto combatió a Hegel; a Nietzsche, a quien denomina «fundador del irracionalismo» por su glorificación del superhombre aristocrático que desprecia las masas; a Dilthey y los filósofos de la vida, a Heidegger y Jaspers, que elaboraron la ideología burguesa del existencialismo individualista; a los sociólogos y economistas alemanes y, por fin, a los teóricos del racismo, que forjaron la ideología nazi, el último engendro del irracionalismo. Y todavía, en largo epílogo, lanza Lukács sus fieras invectivas contra lo que llama «el irracionalismo de la posguerra»: los teóricos o estadistas americanos y alemanes del actual capitalismo imperialista, que mantienen la opresión del proletariado y cierran el paso a la «liberación» marxista-leninista.

La obra, con su farragosa literatura histórico-filosófica, no ha merecido atención alguna apreciable ni valoración positiva de parte de autores competentes e imparciales. Es un caso típico de historiografía filosófica marxista, que por definición ha de ser «partidista», es decir, enjuicia y valora las corrientes del pensamiento desde el punto de vista del dogmatismo del Partido y sus decisiones. Un enfoque parcial y propagandístico que vicia de raíz y desfigura la noble tarea del pensar filosófico.

Realismo marxista en la estética y el arte.—El mayor servicio prestado por Lukács al comunismo marxista ha sido en el campo de la estética, contribuyendo con su abundante producción de estudios críticos e histórico-literarios a divulgar una literatura y teoría estéticas de inspiración marxista en el mundo occidental. El tema estético y literario tiene de por sí mayor autonomía respecto de una rígida ideología filosófica, y es por ello más fácilmente aceptable en otras culturas.

Los primeros escritos de Lukács pertenecen a este género literario y de cuestiones estéticas, ya que su primera vocación e interés se manifestó en este campo, que a lo largo de su vida siguió siendo su afición predominante. Estos escritos juveniles corresponden al período «idealista» y se hallan bajo esa inspiración de su idealismo primero, que luego fue retractado. A esta etapa pertenecen su *Historia evolutiva del drama moderno* y *La teoría de la novela*, donde revela su interés por una consideración de la historia a través de la literatura, interés que durará en toda su prolífica actividad literaria y filosófica.

Pero desde su adhesión al marxismo, ya sus numerosos trabajos están significativamente caracterizados por la defensa del *realismo estético*, el realismo en el arte, impuesto por la filosofía marxista. Así, los artículos de 1934-1940, coleccionados más tarde bajo el título *Problemas del realismo. Goethe y su época* (1947), *El realismo ruso en la literatura mundial* (1949), *Estudios sobre el realismo europeo* (1950), los *Ensayos sobre Thomas Mann* (1947), *Los realistas alemanes del siglo XIX* (1951), *Balzac y el realismo francés* (1952), etc. De este modo, toda su amplia erudición de historia y crítica literaria viene dirigida a sostener su concepción marxista del realismo.

El fundamento de tal realismo en el arte es el de la teoría del conocimiento marxista, como lo expone al comienzo de la colección *Problemas del realismo:* «El fundamento de todo conocimiento justo de la realidad, ya se trate de la naturaleza o de la sociedad, es el reconocimiento de la objetividad del mundo exterior, esto es, de su existencia independiente de la conciencia humana. Toda concepción del mundo exterior no es más que un reflejo de la conciencia humana del mundo que existe independiente de ella. Este hecho fundamental de la relación de la conciencia con el ser se aplica, asimismo, al reflejo artístico de la realidad. La teoría del reflejo constituye el fundamento común de *todas* las formas del dominio teórico y práctico de la realidad por la conciencia humana. Es, pues, también el fundamento del reflejo artístico de la realidad, y el objeto de las disquisiciones ulteriores consistirá en determinar lo *específico* del reflejo artístico dentro del marco de la teoría del reflejo».

Las reflexiones estéticas de Lukács se centran, por tanto, en investigar los caracteres específicos de ese *reflejo artístico*. Su justa comprensión sólo puede ser dada por el materialismo dialéctico. Así, armado de textos de Marx, Engels y Lenin, que habrían establecido los fundamentos de la verdadera estética, se dedica a elaborar la concepción y aplicaciones de dicho reflejo artístico de la obje-

tividad real. En sustancia, proclama que se ha de alejar de los dos extremos o errores de la estética burguesa: ha de evitar el materialismo mecánico, tendencia que lleva al anquilosamiento y solidificación de la representación artística como una copia estática e inmóvil de lo real, y, de otra parte, huir del idealismo, el otro error que deforma el reflejo de lo real en la representanción artística.

Frente a esos extremos, la dialéctica materialista vinculará el pensamiento y la representación artística «a la infinitud viva y animada de la realidad objetiva», la cual es de esencia dialéctica. Por eso la plasmación artística se habrá de adaptar a las aristas sinuosas y cambiantes de lo real. La meta en el arte consiste «en proporcionar una imagen de la realidad en que la oposición de fenómeno y esencia, de caso particular y ley, de inmediatez y concepto, etc., se resuelve de tal manera que ambos en la obra de arte coincidan en una unidad espontánea... Lo general aparece como propiedad de lo particular, la esencia se hace visible y perceptible en el fenómeno, la ley se revela como causa motriz específica del caso particular».

La objetividad del reflejo artístico de la realidad descansa en esa conexión de los detalles en el conjunto, en la captación de lo inmediato y concreto de la realidad, que no excluye la abstracción conceptual de los caracteres típicos. Hay que evitar el error de oponer lo típico, lo general y lo normativo a lo individual. Sin esta unión de lo general a lo concreto, lo típico aparecería como producto de una operación mental y subjetiva, cual mero aditamento mental y abstracto al mundo directamente sensible y no como elemento de la realidad objetiva misma. «La misión del arte consiste en el restablecimiento de lo concreto en una evidencia sensible directa». Lukács insiste también en una dialéctica de contenido y forma, de la conversión recíproca de uno en otra, y viceversa, para la perfección de la obra de arte y para la fundamentación de su objetividad. Rechaza la identificación de la técnica con el arte a que llevan las tendencias idealistas y agnósticas. Las teorías que identifican la técnica y la forma no ven «la conexión dialéctica de realidad, contenido, forma y técnica, que la naturaleza y eficacia de la técnica se hallan determinadas por estos factores objetivos y que la técnica es un medio para conferir expresión al reflejo de la realidad objetiva mediante la conversión recíproca de contenido y forma».

Este realismo, sin embargo, no implica la idea de una rígida copia o mecánica reproducción de los objetos, sino que admite un gran margen en la capacidad creadora del artista. Lukács advierte que «se ha de romper con la difundida noción de un reflejo mecánico, fotográfico». Afirma, empero, que la infinidad intensiva y extensiva del mundo objetivo impone al hombre una adaptación, una selección inconsciente en el reflejo, que tiene un componente subjetivo ineliminable, condicionado por su modo social. «La estética marxista sólo puede partir de un concepto de la objetividad dialéctica de la forma artística en su concreción histórica». Y considera solamente que «todas las divergencias y hasta contraposiciones que se

presentan en los diversos modos de reflejo tienen que desarrollarse en el marco de esa realidad material y formalmente unitaria».

Sobre la base de este realismo marxista, Lukács proclama que ha de llevarse una lucha implacable contra «las tendencias de la subjetivización del arte dominantes en la estética burguesa del presente». Estas tendencias desembocan «en la separación de la forma y contenido para colocarlas en una posición rígida y en la destrucción del fundamento de la objetividad de la forma»; en definitiva, a diversos tipos de idealismo, residuos de las corrientes burguesas. Son combatidos reiteradamente el «naturalismo», que es una descripción fragmentaria y sin relieve de las cosas y de los acontecimientos; el neoclasicismo, en que se exagera místicamente la forma y se la abulta en entidad independiente; «la teoría del montaje», en que se la niega y rebaja en sentido mecanicista, y el subjetivismo, representado en el lema del *arte por el arte*. Aún con mayor energía se combaten las formas decadentes del arte llamadas «vanguardistas», desde el expresionismo y arte abstracto hasta surrealismo y cubismo (cuyos símbolos para nuestro marxista son Proust, Kafka, Joyce, Musil), que de la realidad ofrecen una visión deformante, la cual, aun cuando expresen una condenación de la sociedad burguesa, proponen no una superación, sino sólo evasión en la soledad, en lo patológico, en la nada. El realismo en el arte, en cambio, es una representación del mundo humano en la perpectiva del devenir histórico de tal guisa que implique una toma de posición en los problemas del propio tiempo.

En su última etapa, Lukács se dedicó enteramente a su proyecto de la composición de un gran tratado de estética, publicando, en pos de los *Prolegómenos a una estética marxista*, su obra mayor: *Estética*. Parte I: *La peculiaridad de lo estético*. Esta parte, ya de extensión ingente (en la traducción castellana ocupa cuatro volúmenes), va seguida de otras dos, aún no publicadas en alemán. La segunda con título: *La obra de arte y el comportamiento estético*, parece englobar las cuestiones de la creación artística y estructura de las distintas artes, mientras que la tercera: *El arte como fenómeno histórico-social*, habría de contener un estudio histórico social del arte.

En esa primera parte se dedica, pues, a construir una teoría de la estética, a «la fundamentación filosófica de la positividad estética, la deducción de las categorías específicas de la estética, su delimitación respecto de otros campos». Y aunque en el prólogo protesta el autor que sus estudios «no quieren ser más que una aplicación, lo más correcta posible, del marxismo a los problemas de la estética», en fidelidad «a la realidad y fidelidad al marxismo», no ha parecido así a la crítica, que descubre en tan difusa teorización la tendencia inequívoca hacia el clasicismo y romanticismo alemanes, representados, sobre todo, en Goethe y Hegel, y con una erudición exclusiva de obras y autores alemanes.

El punto crucial y *leit-motiv* de la obra sigue siendo el realismo en la estética y el arte, fundado en la teoría del «reflejo» (*Widerspiege-*

lung), la manera específica de responder al mundo el reflejo estético, diferente de los procesos paralelos que ocurren en la vida cotidiana, en la esfera del trabajo (utilidad), en las ciencias, en la religión y en la magia. La «peculiaridad» *(Eigenart)* de la estética se cifra en el hecho de que, en un determinado estadio, materialmente condicionado, de la historia humana, los hombres desarrollan una capacidad de interpretar el mundo con fines ya no exclusivamente prácticos o mágicos. Contrariamente a la religión, el trabajo y la magia, el arte guarda semejanza con la ciencia y la filosofía en la medida en que el artista y su público se han emancipado de las presiones de la dura necesidad práctica.

Pero, a diferencia de la ciencia, el arte comparte con la religión una tendencia a interpretar la realidad objetiva bajo la forma de imágenes tomadas de lo humano. El principio estético es, como aparece entre los griegos, «de carácter antropomórfico». Lukács suscribe la tesis de Hegel, que relaciona el arte con la intuición; la religión, con la representación, y la filosofía, con el concepto. El reflejo es siempre una representación de algo real; en el caso del arte, de la naturaleza del hombre y la unidad de la humanidad, en tanto que todo reflejo mágico o religioso se sitúa en relación a una realidad trascendente. En rigor, la religión y la magia no representan nada real, aunque «reflejen» algo, sin duda ilusorio. Los análisis de Lukács dejan traslucir siempre una indiscriminada condenación de toda religiosidad, cuyo puesto debe ocuparlo el arte, y un radical rechazo de toda trascendencia.

La teoria de Lukács viene a afirmar «la identidad de la verdad y la belleza» como esencia de la percepción estética, cuya contemplación produciría un sentimiento subjetivo *(Erlebnis)*, sin que, no obstante, provocara la intuición de un reino autónomo de ideas o esencias, como ocurriría en el marco de un sistema de idealismo objetivo. El dominio estético posee una especificidad irreducible, basada, en última instancia, en la percepción contemplativa de la verdad y la belleza, en los valores de lo pulcro y verdadero creados por el arte en su representación mimética y antropomorfizante del mundo. En este sentido, el arte refleja una realidad; pero esta realidad no es la de los «hechos», ni tampoco la de los simples sentimientos. El arte es la imagen especular de un mundo objetivo de valores y en cierto modo establece la verdad sobre el mundo. Pero esos valores no son entidades reales, ni tampoco son simples palabras o rótulos para nuestros sentimientos. ¿Qué son entonces?

Una respuesta plausible es que son reflejos de una realidad interna a la que no corresponde nada exterior. Así, el carácter mimético del arte representa el mundo «tal y como es»; pero de una manera antropomórfica, es decir, de una manera que, desde el punto de vista de la ciencia, no puede menos de parecer ilusoria. El conflicto lo resuelve Lukács con ayuda de la dialéctica de Hegel: la mimesis representa el «ser-en-sí» del mundo, refiriendo sus rasgos a las necesidades del hombre, socialmente condicionadas y en desarrollo. Con

ello cree mantener la objetividad del arte en sentido filosófico: «el principio antropomorfizante básico del reflejo estético nada tiene en común con el mero subjetivismo».

Con estas formulaciones no parece fácil encontrar el medio de eludir lo que Lukács llama el «idealismo objetivo», de matiz hegeliano, que a todo trance trata de evitar en su teoría estética. Y, por otra parte, su aceptación de un mundo de valores estéticos parece ser incompatible con el puro y simple materialismo de la doctrina marxista; de donde se seguiría la imposiblidad de una teoría marxista de la estética y del arte.

Esto, que es válido para la estética, vale también para la entera obra de Lukács, que suele ser considerada como una versión hegelianizada del marxismo o como una continuación de la obra de Dilthey en el ámbito de la «ciencia e historia del espíritu», si bien desplazando el énfasis del papel autoactivante de la conciencia al despliegue de un proceso enraizado en la dialéctica de las fuerzas materiales productivas y de las relaciones sociales. En todo caso, su ingente teorización estética sigue conservando una gran actualidad en el ámbito de un planteamiento de corte clásico y fundamentalmente romántico, a la vez que radicado en la filosofía de la historia, que presenta rasgos de una concreta inteligencia histórica y de un vivo sentido de la humanidad del arte.

Y, como se ha dicho antes, Lukács, con su interpretación personal y hegelizante del marxismo, debe considerarse como uno de los precursores de otros teóricos del neomarxismo, sobre todo de la Escuela de Francfort.

Se puede aquí agregar otro caso especial de marxismo *independiente* que surge del naciente comunismo italiano, y que, aun permaneciendo en las filas del Partido, lanzó la primera sugestión de un eurocomunismo más o menos liberado del imperio soviético.

ANTONIO GRAMSCI (1891-1937) es considerado como el teórico marxista occidental más importante de las primeras décadas de este siglo, además de representar un protagonismo esencial en la fundación del Partido Comunista italiano. Su pensamiento cobra una actualidad creciente, porque en él se ha detectado la raíz y punto de partida de la nueva orientación del eurocomunismo.

Vida y obras.—Nació en Ales, pequeño pueblo de Cerdeña, siendo el cuarto hijo de un oficial del Registro de la Propiedad. Tenía siete años cuando su padre ingresa en la cárcel por un delito cometido en la lucha de dos facciones de diputados nobles. A los once años se coloca en la oficina donde había trabajado su padre. De estos años se constata su carácter enfermizo y su afición por los libros. En 1904 sale su padre de la cárcel, y Antonio continua sus estudios con una decidida vocación intelectual. A los diecisiete años se dirige con su hermano a Cagliari, capital de la isla, para terminar sus

estudios medios. Comienza a leer a Marx y Croce y sigue con interés la publicación de *Avanti*, órgano del Partido Socialista.

En 1911 se matricula en la Facultad de Letras de la Universidad de Turín gracias a una beca para pobres sardos. Vive con estrechez y entra en contacto con futuros compañeros comunistas, en especial con su amigo Togliatti, quien escribirá de esta época de Gramsci: «Quizá era ya socialista por su instinto de rebelión». Dotado de gran capacidad y entrega al estudio, sigue los cursos de literatura italiana, frecuentando otros de derecho y filosofía moderna, y aprovecha las vacaciones para cuidar su salud. En 1913 entra en contacto con el movimiento socialista, y se inscribe en el Partido Socialista en la sección de Turín, donde las luchas obreras se han agudizado. En 1914 colabora activamente con los grupos avanzados que forman en Turín la fracción de izquierda revolucionaria, interviniendo en las manifestaciones de la «semana roja», que fracasa.

Al final de 1915 abandona la carrera universitaria sin graduarse (quizá a causa de las periódicas crisis nerviosas, que le impiden un estudio profundo) y se entrega a una intensa actividad periodística, difundiendo las ideas revolucionarias en diversas publicaciones. En 1917, a las primeras noticias de la revolución rusa, exalta la figura de Lenin y comenta el significado del triunfo bolchevique para el movimiento socialista. Colabora en una manifestación obrera para recibir a los delegados rusos de los soviets, en que son apresados los principales dirigentes socialistas, y Gramsci asume la dirección de *Il Grido del Popolo*, que cesa en 1918, para dar paso a la edición turinese de *Avanti*. En su redacción se han unido, junto a Gramsci, Togliatti, Bordiga y los principales fundadores del primer grupo comunista, que forman la «sección intransigente revolucionaria» del socialismo, y que en 1919 fundan *L'Ordine Nuovo*, para la penetración de la cultura en el proletariado como primer momento de la conquista revolucionaria. Gramsci, su secretario de redacción, hace del periódico el órgano de difusión de los programas y documentos del movimiento comunista y promueve, a través de él, la organización de los «consigli di fabrica», a modo de «soviets» (consejos) que lleven la agitación al interior de las empresas.

En 1920 se suceden disturbios, que culminan en una huelga general. Sus agitadores, agrupados en torno a *L'Ordine Nuovo* o participando en los consejos de fábrica, discuten la formación de un Partido Comunista y su escisión del socialismo. En enero de 1921, en el Congreso socialista de Livorno, los delegados de la fracción comunista, presididos por Bordiga, aprueban una moción de adhesión a la III Internacional y constituyen el Partido Comunista (PCI), desligado del Partido Socialista y bajo la obediencia del Komintern. Gramsci forma parte del Comité Central y es director de *L'Ordine Nuovo*. En reuniones y dicusiones posteriores triunfa Gramsci sobre la fracción de Bordiga, calificado de reformista, y se erige en exponente principal del Partido junto con Togliatti, que después de su prisión pasará a ser secretario general.

Pero el movimiento comunista poco tendrá que hacer en los años siguientes. En octubre de 1922 tiene lugar la «marcha sobre Roma», y Mussolini inicia el régimen fascista. En el mismo año, Gramsci había sido enviado a Rusia, nombrado delegado del comunismo italiano. Allí conoce a Lenin, ya anciano, y a los demás jerarcas rusos, es atendido en su salud y entra a formar parte del Comité ejecutivo del Komintern, participando en los debates sobre la «cuestión italiana», en que los jefes rusos intentan la fusión de comunistas y socialistas. Conoce a Julia Schucht, una comunista que trabaja en el Comité ejecutivo, con quien se casa y le dará dos hijos.

Mientras, en Italia habían sido detenidos varios dirigentes comunistas, y Gramsci es enviado a Viena para desde allí reorganizar el Partido y la propaganda ideológica. Por decisión de la Komintern, se ha de fundar un periódico propio, y Gramsci propone el título de *L'Unità*, cuyo primer número sale en Milán, en mayo de 1924; desde allí dirige la nueva serie de *L'Ordine Nuovo*, proyecta una nueva revista de estudios marxistas y escribe artículos y ensayos.

En las elecciones de abril de 1924, en que el fascismo obtiene la mayoría, Gramsci es elegido diputado comunista, y entra en Roma, donde pronuncia su discurso en el Parlamento y prosigue su actividad, escribiendo artículos y preparando con Togliatti las tesis del próximo Congreso del Partido, tenido en Lyon en enero 1926, donde triunfa su fracción con Togliatti; Bordiga y los suyos son excluidos del Comité ejecutivo.

Pero Mussolini ha decidido acabar con los partidos políticos. En noviembre de 1926, la Cámara, por ley especial, los disuelve, destituyendo a todos los diputados no fascistas. El movimiento es perseguido y pasa a la clandestinidad. Togliatti consigue refugiarse en Francia, pero Gramsci es detenido con un grupo de dirigentes. Tras dieciocho meses de cárcel o confinado en la isla de Ustica mientras se instruye el proceso, en junio de 1928 es condenado a veinte años de prisión, en la que va a sucumbir.

Dentro de la cárcel, Gramsci va a dedicarse a intensa actividad intelectual, residiendo principalmente en la prisión especial de Turi (Bari). Allí se agita, visitado con frecuencia y atendido por sus hermanos, por su cuñada Tatiana (la esposa, Julia, después de breve estancia en Roma, reside en Rusia) y compañeros del Partido, estudia y reclama de continuo libros, entre ellos las obras de Maquiavelo; reflexiona y madura sus ideas, lleva una asidua correspondencia, pide y obtiene permiso para escribir, redactando sus *Quaderni del carcere*, donde ha dejado lo mejor de su producción. Todo ello en medio de grandes esfuerzos «por sobrevivir» y luchar contra sus dolencias. En 1931 sufre un ataque de tuberculosis con grandes vómitos. En 1933 le sobreviene fuerte crisis de arteriosclerosis, cayendo desvanecido. Sus familiares reclaman cuidados médicos, y obtienen su traslado a una clínica. Desde Francia comienza una campaña por la liberación de Gramsci, «víctima del fascismo», y en 1934 se decreta su libertad condicional.

Mas su estado físico es cada vez más crítico, y no sale de diversas casas de salud. En 1937, cuando ya recibe la entera libertad y proyecta restablecerse en Cerdeña, le sobreviene una hemorragia cerebral, muriendo el 27 de abril.

Los escritos.—La producción de Gramsci es abundante, revelando sus grandes cualidades literarias y hasta artísticas. En medio de sus continuas luchas de propaganda y organización del Partido, publicó numerosos artículos en periódicos y revistas para la orientación ideológica y preparación cultural de los grupos comunistas. Pero no publicó ningún libro sistemático, dado el breve espacio de su vida, sino sólo abundantes materiales con el eventual propósito de trabajos más orgánicos.

Sus obras se cifran por ello en colecciones de artículos y cartas, que han sido editadas póstumas. Son las principales: *Scritti giovanili*, 1914-1918 (Turín, Einaudi, 1958), *L'Ordine Nuovo*, 1919-1920 (Turín 1954), *Sotto la Mole*, 1916-1920 (Turín 1960), *Socialismo e fascismo* (ibid), *La Costruzione del Partito Comunista*, 1923-1926 (ibid.), *Lettere dal carcere* (Turín 1947, 12.ª ed. 1965).

Mas la obra fundamental, que contiene todo su pensamiento maduro, son sus famosos *Quaderni del carcere*, colección de unos 30 cuadernos escritos en la prisión durante los años 1929-1935. Fueron recogidos a su muerte por su cuñada Tatiana y expedidos a Moscú, como la herencia teórica del comunismo italiano. Y, organizados por miembros del PCI, fueron publicados, en cuanto al contenido principal, en seis trabajos: 1) *Il materialismo storico e la filosofia de B. Croce* (Turín, Einaudi, 1966); 2) *Gli intelletuali e l'organizzazione della cultura* (ibid. 1949, 1966); 3) *Note su Macchiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno* (1949, 1966); 4) *Letteratura e vita nazionale* (1960, 1966); 5) *Il Risorgimento* (1966); 6) *Passato e presente* (1951, 6.ª ed. Turín 1966).

Estos trozos publicados representan lo esencial, pero no todo el contenido de los *Quaderni*. Su edición crítica se ha llevado a cabo por el Instituto Gramsci por el orden cronológico de los cuadernos y con todo tipo de anotaciones[25].

[25] A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, ed. crítica del Instituto Gramsci por V. GERRATANA, vols. 1-4 (Turín, Einaudi, 1975).

TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*Pasado y presente. Apuntes diversos y notas bibliográficas* (Barcelona, Granica, 1977); *Política y sociedad* (trad. parcial de *Il materialismo estorico e la filosofia de B. Croce*, junto con *Note sul Machiavelli*, por J. SOLÉ TURA, Barcelona 1977); *Cultura y literatura*, trad. de *Gli intellettuali e la cultura* (Madrid 1967).

Bibliografía.—P. TOGLIATTI, *Gramsci* (Roma [2]1948); VARIOS, *Gramsci* (Milán 1949); L. LOMBARDO RADICE, *Vita di A. Gramsci* (Roma 1951); N. MATTEUCCI, *A. Gramsci e la filosofia della prassi* (Milán 1951), A. PALA, *Il rapporto uomo-natura in A. Gramsci* (Palermo 1960); R. MONDOLFO, *Da Ardigò a Gramsci* (Milán 1962); G. TAMBURRANO, *A. Gramsci, la vita, il pensiero, l'azione* (Bari 1963); R. ORFEI, *A. Gramsci, coscienza critica del marxismo* (Milán 1965); VARIOS, *Studi gramsciani* (Roma 1969); S. F. ROMANO, *A. Gramsci* (Turín 1965); P. SPRIANO, *Gramsci e l'Ordine Nuovo* (Roma 1965); J. TEIXER, *Gramsci* (París 1966); VARIOS, *Gramsci e la cultura contemporanea* (Roma 1970); M. SALVADORI, *Gramsci e il problema storico della democrazia* (Turín 1970); A. R. BUZZI, *La théorie politique*

Podemos conocer ahora, sobre esta edición completa, la estructura propia de esta obra. Se trata de una voluminosa *miscelánea*, como es llamada; una colección de notas sueltas redactadas día tras día, como comentarios a las distintas lecturas de su autor, a las noticias recibidas o reflexiones del momento. En un total desorden se sucede todo tipo de glosas a datos y noticias de artículos leídos, así como a acontecimientos del momento, con abundancia de detalles sobre las cosas de religión y de la Iglesia, en que Gramsci aparece muy informado. Dentro de esa abirragada miscelánea se entremezclan frecuentes reflexiones filosóficas sobre los seis temas mencionados, que vuelven a reiterarse en confuso desorden. Hay, no obstante, cuadernos «especiales», que desarrollan más esos tópicos teóricos y han formado la base de los ensayos publicados.

La filosofía de la praxis.—Gramsci llama siempre a la doctrina marxista *filosofia della prassi*, apelando al texto de Marx que proclama la filosofía como identificada con la praxis, pero también por inspiración de la obra de Croce *Filosofia della pratica. Economica ed etica* (1909). Aún no se había divulgado la denominación de «marxismo-leninismo» y debía, además, ocultar toda la carga marxista de sus ideas a la censura fascista. En viva polémica contra un manual marxista de Bujarin llamado *Ensayo popular*, comienza sosteniendo que la filosofía no se confunde con una sociología, ni tampoco se confunde con una ideología popular, como aquél sostiene. La filosofía debe basarse en el *sentido común*, que es la filosofía de los no filósofos. Pero distingue el sentido común en su nivel vulgar, que da lugar a una filosofía primitiva, formada por creencias del folklore, mitos y supersticiones de la religión. Este sentido común del pueblo expresa una concepción del mundo elemental, acrítica, fundada en ideas cristianas, y debe transformarse en una visión crítica del mundo, en una filosofía más racional y depurada, que sea expresión del verdadero sentido común, basado en el materialismo.

Tal filosofía del sentido común depurado será *la filosofía de la praxis*, en que se contiene la verdad del marxismo y la verdad filosófica. Gramsci exalta la nueva filosofía como «autónoma e independiente, opuesta a todas las filosofías y religiones tradicionales». Debe desarrollar una teoría general filosófica, que es «la ciencia de la dialéctica o gnoseología, en la

de A. Gramsci (Lovaina 1967); C. Buci Glucksmann, *Gramsci et l'État* (Paris 1957); D. Grisoni-R. Maggiori, *Lire Gramsci* (Paris 1975); L. Grupi, *Il concetto di egemonia in Gramsci* (Roma 1972); Leonetti, *Notes sur Gramsci* (Paris 1975); M. A. Macciocchi, *Pour Gramsci* (Paris, Seuil, 1974); H. Portelli, *Gramsci et le bloc historique* (Paris, PUF, 1975).

cual se anudan en unidad orgánica los conceptos generales de la historia, de la política y economía». Puesto que debe realizar la unidad de la teoría y la praxis, en ella no pueden separarse la teoría general dialéctica de la historia, la política y la economía, que son sus «partes constitutivas»; se trata de una teoría filosófica llevada a la vida histórica y política de las masas, una política de la praxis revolucionaria, fundada en las contradicciones y lucha de clases.

Y llegando a una suerte de definición general, Gramsci entiende la filosofía de la praxis «como una filosofía integral y original que inicia una nueva fase en la historia y en el desarrollo mundial del pensamiento, por cuanto supera tanto el idealismo como el materialismo tradicionales, expresiones de las sociedades anteriores (y al superarlas se apropia de sus elementos vitales). Si la filosofía de la praxis se concibe como subordinada a otra filosofía, no se puede concebir la nueva dialéctica, en la cual se efectúa y se expresa precisamente dicha superación»[26]. Y además debe encontrar un marco abierto o nexo general para dar lugar a una «teoría de las ciencias naturales», aunque la filosofía es distinta.

El contenido y fisonomía de esta filosofía de la praxis es difícil de precisar de modo sistemático, dada la total asistematicidad de las reflexiones de Gramsci, dispersas y en total desorden a lo largo de sus *Cuadernos* y además reducidas a ligeras indicaciones entre un fárrago inmenso de notas eruditas. En sustancia, se reconoce en su pensamiento teórico un combinado de dos filosofías, fruto de sus dos fuentes de inspiración principales: el materialismo histórico de Marx y el historicismo de Croce, el pensador idealista que tanto ha influido en él. Gramsci es un comunista convencido y protagonista del movimiento comunista italiano, que acepta los supuestos de la doctrina marxista, pero que somete su parte teórica a una interpretación personal, con escasas citas de los textos clásicos.

Bajo la influencia de Labriola, sistematiza, más bien, la teoría marxista como materialismo histórico, dejando a un lado el materialismo dialéctico, que, sin duda, acepta en alguna breve alusión, pero sin profundizar en él. Croce le había enseñado a ver la naturaleza en relación con el hombre y su historia; por ello no va a considerar la materia como realidad en sí misma, como la consideran los científicos, sino en cuan-

[26] *Política y sociedad* (Barcelona 1977) p.25-26, cf. p.37-55. De *Il materialismo storico* en *Quaderni del carcere*, ed. critica, II (Turin 1975) p.1396ss

to organizada social e históricamente con miras a la producción. Ello implica que las ciencias naturales tienen sólo un valor relativo, y la filosofía, basada en la historia, es no sólo distinta de la ciencia, sino independiente de ella.

La concepción sobre la realidad objetiva está estrechamente ligada al historicismo, con un parcial idealismo asumido de su maestro Croce. La realidad es, sin duda, *materia;* pero Gramsci pregunta «sobre la llamada realidad del mundo exterior» o mundo de la materia. Y responde que la opinión del público de que ese mundo exterior es objetivamente real es una creencia de origen religioso. Todo proviene de que las religiones enseñan que «el mundo ha sido creado por Dios antes de la creación del hombre, y que, por tanto, éste ha encontrado el mundo ya hecho». Se trata de «un residuo del concepto de Dios en su concepción mística de un Dios ignoto».

Frente a esta creencia arraigada, que se ha hecho casi un dato del sentido común, de «una objetividad exterior» entendida de una forma tan mecánica, el filósofo de la praxis defiende el punto de vista de la cultura moderna. No cabe una objetividad extrahistórica y extrahumana de la realidad, porque la materia no existe antes del hombre ni hay realidad antes de que el hombre existiese; todo ello es misticismo. Sólo conocemos la realidad en relación con el hombre; y así como el hombre es un devenir histórico, el conocimiento y la realidad también son un devenir, también la objetividad es un devenir, etc. A esto llama Gramsci una concepción «subjetivista» de la realidad que sirve para «criticar» y rechazar tanto cualquier trascendencia metafísica como el materialismo vulgar de algunos marxistas que conciben la naturaleza compuesta de sustancias fijas. Tal materialismo mecanicista es también una metafísica. Sólo cabe aceptar una interpretación historicista de la realidad cambiante y en perpetua evolución. El criterio de verdad no está en una serie de normas abstractas, sino en la concretez histórica[27]. Todo ello supone que el conocimiento no puede ser tenido como *receptivo,* como piensan los realistas, que conciben un mundo de objetos y leyes existiendo independientemente; ni tampoco al modo de Kant, como un conocer *ordenador* de los datos de experiencia. Para

[27] Ibid., p.36: «Debe demostrarse que la concepción subjetivista después de haber servido para criticar la filosofía de la trascendencia, por un lado, y la metafísica ingenua del sentido común y del materialismo filosófico, por otro lado, sólo puede encontrar su verificación y su interpretación historicista en la concepción de las superestructuras» Cf. p.32-40.

la filosofía de la praxis, el modo de *pensamiento es creativo,* como creador de una concepción del mundo aceptada por todos, y convertida así en pensamiento universal o humanamente objetivo. «*Creativo* también en el sentido de que enseña cómo no existe una realidad en sí y por sí estante, sino en relación histórica con los hombres que la modifican»[28]. Con esta gnoseología, que también llama «filosofía de la *inmanencia»,* pero depurada de su aparato metafísico, Gramsci rechaza visiblemente la teoría leninista del *reflejo:* el pensamiento no es un reflejo o copia de la sustancia estática de las cosas.

La concepción del hombre está acorde con este evolucionismo y perpetuo devenir de la naturaleza. Si bien el hombre como individuo es real, pero su realidad no es algo dado y fijado de una vez, sino un proceso de actos por los que se crea a sí mismo. «La innovación fundamental introducida por la filosofía de la praxis en la ciencia de la política y de la historia es la demostración de que el hombre no es una *naturaleza abstracta,* fija e inmutable (concepto que viene del pensamiento religioso y de la trascendencia), sino que la naturaleza humana es un conjunto de relaciones sociales históricamente determinadas, es decir, un hecho históricamente verificable»[29]. Su realidad es, por tanto, la de un conjunto de relaciones sociales. Cuanto más crece en la conciencia de esta relacionalidad, tanto más se perfecciona su libertad. Y el desenvolvimiento dialéctico de la conciencia de clase será el camino para alcanzar la libertad.

Con tal concepción positivista del hombre, Gramsci radicaliza la tesis de Marx de que «la naturaleza se hace hombre y el hombre se hace naturaleza» a través de las relaciones materiales de producción. Haciendo el mundo, el hombre es *artesano de sí mismo (fabbro di se stesso),* en constante intercambio con la naturaleza, y este intercambio constituye la historia. Es el concepto que ha expresado también con el término de *«bloque histórico,* es decir, unidad entre la naturaleza y el espíritu

[28] *Quaderni del carcere* II p.1485-1486. Cf. *Política y sociedad* p.37: «Objetivo significa siempre humanamente objetivo, lo cual puede corresponder exactamente a históricamente subjetivo. El hombre conoce objetivamente en la medida en que el conocimiento es real para todo el género humano *históricamente* unificado en un sistema cultural unitario; pero este proceso de unificación histórica se produce con la desaparición de las contradicciones internas que laceran la sociedad humana... Existe, por tanto, una lucha por la objetividad (por librarse de las ideologías parciales falaces), y esta lucha es la misma que se libra para la unificación cultural del género humano. Lo que los idealistas llaman 'espíritu' no es un punto de partida, sino un punto de llegada, el conjunto de las superestructuras en devenir hacia la unificación y objetivamente universal».

[29] *Política y sociedad* p.76

(estructura y superestructura), unidad de los contrarios y distintos»[30]. Con el positivismo empirista, Gramsci ha heredado de Croce el historicismo radical, que pretende conjugar con su marxismo. Teoría y práctica son así identificados en un solo proceso real de la historia. «La gran conquista de la historia del pensamiento moderno, representada por la filosofía de la praxis, es precisamente la historificación concreta de la filosofía y su identificación con la historia», sin pretender por ello identificar la nueva filosofía con las obras de historia concretas, sino, más bien, con una «metodología histórica» o una filosofía concreta de la praxis histórica, que será de lucha de clases y revolucionaria[31].

A este materialismo historicista ha llamado también Gramsci «historicismo absoluto» y «humanismo absoluto de la historia». Sería una nueva fase en la historia del pensamiento que ha conseguido superar la oposición entre el materialismo tradicional y el idealismo, como recalca reiteradamente. Lo cierto es que en su marxismo ha introducido una buena dosis de idealismo, patente en su teoría subjetivista de un pensamiento inmanente y «creativo» de la realidad, tan alejado de la ortodoxia leninista. En cambio, su posición está firmemente anclada en un materialismo que excluye toda trascendencia y toda idea de Dios[32]. Su ateísmo marxista es fuertemente combativo, relegando continuamente las ideas religiosas a la categoría de abstracciones arbitrarias, mitos, propios de una cultura primitiva y con frecuencia impugnando las instituciones del catolicismo, en cuya atmósfera aparenta sin embargo moverse.

Política de la praxis.—Para Gramsci, la nueva filosofía marxista tiene una finalidad política, incluso debe reducirse a la política, ya que la teoría tiene su razón de ser en la práctica y es inseparable de ésta. Filosofía y política no deben separarse, pues ha afirmado

[30] Ibid., p.79. Y al principio de *Il materialismo storico* p.28: «Hay que concebir al hombre como un *bloque histórico* de elementos individuales y subjetivos y de elementos objetivos y materiales con los que el individuo está en relación activa».

[31] *Política y sociedad* p.26.

[32] Ibid., p.58: «La filosofía de la praxis es el historicismo absoluto, la mundanización y la terrenalidad absoluta del pensamiento, *un humanismo absoluto de la historia*». *Quaderni del carcere* II p.1226: «La filosofía de la praxis deriva, ciertamente, de la *concepción inmanentista de la realidad*, pero en cuanto depurada de todo aroma especulativo y reducido a pura historia o historicidad o a puro humanismo. La filosofía de la praxis es la concepción historicista de la realidad, que se ha liberado de todo residuo de transcendencia o de teología aun en su última encarnación especulativa; el historicismo de Croce permanece aún en la fase teológico-especulativa».

que política y economía son partes constitutivas de la filosofía. Más aún: ha llegado a decir que «tutto e politica». La política engloba la filosofía, economía, las costumbres, la moralidad, todo; y ello a consecuencia de la identificación de teoría y práctica. Porque la filosofía sin la acción no sería nada, estaría fuera del proceso histórico. Ello no impide que en su pensamiento tan cambiante atribuya importancia preferente a la teoría, es decir, a la *ideología*, como fuerza motriz de la economía y de todo el proceso histórico.

Esta política la sobrentiende como *revolucionaria*, la combinación de ideas y acción para desencadenar el proceso que lleve a la transformación de las estructuras sociales y a la «hegemonía del proletariado», término que en su lenguaje equivale a la dictadura del proletariado. Se trata de inculcar el materialismo histórico como guía intelectual de la revolución proletaria. Sin hablar detenidamente de los principios marxistas de la lucha de clases y la revolución violenta, que da por supuestos, Gramsci ha dejado sobre esta temática ideas que se reconocen muy originales, aunque diluidas en un mar de anotaciones, sobre historia y política de la propia nación. Son las nuevas vías que se apuntan para la penetración y triunfo de la revolución comunista.

La distinción entre sociedad civil y sociedad política propuesta por Gramsci es el hilo conductor que introduce en la nueva estrategia y su peculiar principio sociológico. Llama *sociedad civil* al conjunto de los organismos denominados «privados» en una sociedad; es decir, las instituciones de la superestructura que aseguran la dirección intelectual (lo que se piensa) y la actitud moral (lo que se valora) de la sociedad. Forman el grupo dominante que atrae la adhesión de las clases intermedias y de las masas, y a ellas corresponde la función de hegemonía que el grupo dominante ejerce sobre el conjunto social.

En la sociedad civil se difunden y combaten las ideologías, que son las distintas concepciones del mundo que los hombres sustentan dentro de la sociedad: ideología cristiana, burguesa, marxista, etc. La ideología dominante se adueña de la «estructura ideológica», o sea, de esos organismos privados que crean y difunden dichas ideas: la escuela, la Iglesia, los medios de opinión pública, etc.

La sociedad política es el Estado con su función de tutela del orden público y del respeto de las leyes. «El conjunto de organismos de la superestructura que ejercen una función coercitiva de dominio directo en el campo jurídico (civil y penal), político y militar». Gramsci es también un disidente en esto de la ortodoxia de Marx, que incluía los elementos todos de la sociedad, con sus relaciones económicas y sociales, dentro de la «infraestructura». Para Gramsci, la sociedad civil ocupa los grandes estratos de la «superestructura», que culmina en la ideología o la cultura. A diferencia de Marx, no pone el acento en la infraestructura o los factores económicos para la transformación del mundo; esto le parece el funesto error del economismo, que siempre combate. Al contrario, según él, todo el pro-

ceso histórico se fundamenta en la superestructura ideológica: en el valor revolucionario de las ideas.

El Estado se apoya en la *sociedad civil*, que le sirve de base y contenido ético. Un Estado que no cuente con la cohesión de la sociedad civil no se mantiene, salvo casos excepcionales. Por ello, las crisis y contradicciones sobrevienen cuando en la sociedad civil se produce un distanciamiento u oposición con respecto al grupo dominante que controla la sociedad política o el Estado.

La revolución surgirá entonces para la transformación de la sociedad civil, en la que el Estado se apoya, como fase previa para la conquista del Estado. A diferencia de Rusia, en que la sociedad civil era primitiva y el Estado zarista la dominaba enteramente en una adecuada relación (por lo que Lenin conquistó el poder atacando frontalmente al Estado), en Occidente la revolución debe desmontar previamente la *hegemonía* de la clase dominante en la sociedad civil. La revolución comienza por sustituir una hegemonía por otra. La última fase de la revolución es, sin duda, la apropiación por los proletarios del poder político y medios de producción, o la dictadura del proletariado. Pero antes queda un largo camino que recorrer. Gramsci alude también a la teoría de «la revolución permanente» y la acepta. La ocupación del poder estatal será precaria mientras el dominio burgués siga teniendo el consenso de las clases intermedias, y puede reconquistar el poder político, quizá a través de la aclamación de un jefe carismático (Mussolini).

Se impone, por tanto, la lucha revolucionaria prolongada a través de la «agresión molecular» a la sociedad civil. De aquí la importancia revolucionaria de la «ideología», que Gramsci entiende en el sentido que le dio Lenin: como una concepción del mundo que abarca todas las manifestaciones de la cultura, la filosofía, el derecho, la actividad económica, el arte. Suprimido el sentido peyorativo, Lenin usó la expresión «ideología revolucionaria» para designar el marxismo. Para llegar, pues, a la revolución total hay que ir suprimiendo la adhesión de las clases intermedias a las clases dominantes o hegemónicas a través de esa penetración ideológica que difunda la concepción marxista en todos esos estratos sociales, porque la dominación es, ante todo, ideológica.

Bloque histórico es denominado principalmente la situación en que se realiza la *hegemonía* de una clase sobre el conjunto de la sociedad. Según Gramsci, en cada época emerge una clase dominante, sostenida por el consenso de las clases intermedias, que se sienten representadas en aquélla, y de este modo le dan su consentimiento. Esta clase se legitima mediante la imposición de la propia *ideología*, que se difunde por los medios de comunicación social. El bloque histórico será, pues, un bloque ideológico, y en la medida que lo sea orgánicamente habrá *hegemonía* y la sociedad no conocerá la crisis.

Al ser el bloque ideológico, los elementos que lo articulan como clases dirigentes son precisamente *los intelectuales*. Gramsci ensalza de continuo el papel central de los intelectuales, como los sembradores

de la *cultura* en el pueblo, sin cuya acción no es posible revolucionar la sociedad civil, que es el único modo de conquistar la sociedad política o el Estado. Son los intelectuales los encargados de cambiar el *sentido común* popular llegando al núcleo estable de sabiduría popular. Las clases intelectuales, a través de las instituciones *educativas* (escuelas, prensa, Iglesia, cultura artística), uniforman mentalmente y obtienen la dirección intelectual y moral de la sociedad civil, más importante que todos los órganos del Estado (del ejército, policía, etcétera). Una sociedad se desintegra, un bloque histórico se cuartea cuando empiezan a fallar estos grupos intelectuales, que traicionan a la clase dominante.

La construcción del *bloque histórico proletario* habrá de empezar por la creación de una voluntad colectiva nacional-popular, preparada por una «reforma intelectual y moral» que haga llegar la ideología marxista a los últimos estratos del sentido común. La revolución habrá de iniciarse por esa preparación *ideológica,* obra de los intelectuales que difundan las concepciones materialistas en el pueblo, atrayendo, sobre todo, a los intelectuales burgueses a la nueva reforma intelectual y moral. Una vez realizada esta revolución ideológica y que la concepción marxista se haya hecho mentalidad común, la sociedad política será absorbida por una sociedad civil en la que los intereses del cuerpo social se identifiquen con los proletarios. Conquistada la sociedad política, la dominación proletaria o dictadura del proletariado mantendrá su actividad hasta conseguir la ideología única, que suelde estructura y superestructura.

El Partido Comunista es también, para Gramsci, la sola organización política que ha de desarrollar en este momento histórico la tarea de «hacerse con la sociedad civil». La exigencia fundamental del Partido es su «carácter monolítico»: una «unidad ideológica y organizativa» con una dirección única y centralizada, en que los dirigentes mantengan fuerte disciplina en la masa de sus miembros, cuya participación está garantizada por la disciplina y la fidelidad. El «espíritu creativo y organizativo» se confía sólo a la *élite* o minoría de dirigentes, como lugar también de los intelectuales educados por el Partido, que valora y controla la espontaneidad de las masas.

La estrategia del Partido ha sido plasmada por Gramsci en la figura del *príncipe de Maquiavelo.* El príncipe maquiavélico no existía en la realidad histórica, sino que era presentado al pueblo italiano en la fundación del nuevo Estado como una «abstracción doctrinaria, el símbolo del jefe, del *condottiero* ideal», con todos sus elementos pasionales y míticos. El príncipe moderno no puede ser un individuo concreto, sino «la concreción de una voluntad colectiva» afirmada para la acción. El *príncipe moderno* «es el partido político, la primera célula en que se reúnen unos gérmenes de voluntad colectiva que tienden a convertirse en universales y totales». Su elemento principal es el *jacobinismo.* Los *jacobinos* de la Revolución francesa, con toda su pasión revolucionaria por encima de las normas éticas, fueron «una encarnación categórica del príncipe de Maquiavelo». Así

también deben encarnar «la voluntad política en general, en sentido moderno», esa voluntad de dictadura proletaria a que aspira el Partido Comunista.

Al exaltar la figura del prícipe de Maquiavelo y verla encarnada en el Partido Comunista, Gramsci ha fijado en el llamado *maquiavelismo*, con toda su perversión moral y total subordinación de las normas éticas a los fines políticos de dominación y poder sin medida, la esencia de la estrategia política del Partido marxista. Este va a ser, por tanto, el príncipe maquiavélico de los tiempos modernos, con toda su astucia y flexible política de adaptación a las circunstancias para imponer la transformación marxista de la sociedad y que además, dice, ha de ocupar el puesto de la «divinidad» en las conciencias[33].

Muchas de estas sugestiones de Gramsci fueron recogidas en el movimiento comunista italiano y constituyeron la base y raíz inmediata de la dirección, que fue llamada después el *eurocomunismo*.

[33] *Quaderni del carcere. Notas sobre la política de Maquiavelo*, trad. en *Política y sociedad* (Barcelona 1977) p.69-99. Cf. p.75-6: «El príncipe moderno, al desarrollarse, trastorna todo el sistema de relaciones intelectuales y morales, por cuanto su desarrollo significa precisamente que *todo acto es considerado útil o dañino, virtuoso o perverso*, en la medida en que *su punto de referencia es el príncipe mismo* (el Partido Comunista) y sirve para incrementar su poder u oponerse al mismo. *El príncipe ocupa, en las conciencias, el puesto de la divinidad o del imperativo categórico, se convierte en la base de un laicismo moderno y de una completa laicización de toda la vida y de todas las relaciones habituales*».

CAPITULO II

Neomarxismo revisionista en Francia

Introducción. El marxismo en Francia.—El movimiento marxista surgió muy pronto en Francia, casi a la par del marxismo germánico y el italiano. La revolución industrial conoció un período impetuoso en las últimas décadas del siglo anterior, mientras que el proletariado se iba concentrando y organizando. El marxismo se incubó también allí dentro de la fracción revolucionaria del socialismo. La experiencia revolucionaria de la *Comuna* vivida en París en 1870, tan exaltada por Marx como modelo y punto de arranque de la revolución comunista, dejó como consecuencia un gran impulso revolucionario y produjo grandes líderes y combatientes anónimos del socialismo revolucionario francés.

En el seno de este movimiento revolucionario se formó un temprano y vigoroso teórico del marxismo francés: PAUL LAFARGUE (1842-1911), que ya en 1865 fue expulsado de la Universidad por su actividad revolucionaria. En ese año conoce a Marx, y se casa dos años después con su hija Laura. Fue en 1866 miembro del Consejo de la II Internacional. Entró en contacto con un activo organizador del movimiento obrero, JULES GUESDE (1845-1922), que fundó el Partido Obrero francés, y como director de *Égalité* y autor de varias obras contribuyó, más que nadie, a la difusión del socialismo marxista y de la lucha de clases proletaria, si bien más tarde fue ministro de un gobierno burgués, abandonando sus precedentes posiciones.

En 1880, ambos visitan a Marx en Londres para discutir el programa del Partido Obrero, que fue redactado casi literalmente por Marx. Lafargue, por su parte, se dedicó a una intensa actividad teórica, publicando numerosas obras de doctrina marxista, como *El materialismo económico de K. Marx* (París 1885), *Inmediatamente después de la revolución* (1887), *El comunismo y la revolución económica* (1892), *Las concepciones idealistas y materialistas de la historia* (1895), *Nacimiento y desarrollo de la propiedad* (1895) y *El determinismo económico de K. Marx* (1909). En ellas se revela teórico del marxismo original y de vasta cultura, que sabe analizar y relacionar los problemas, y cuya interpretación del marxismo es coincidente con sus fuentes, si bien revela un cierto romanticismo revolucionario y tesis equivocadas, como la imposibilidad de la guerra en la sociedad moderna. Para él, también el Estado es un órgano del dominio de clase, y el nuevo poder revolucionario debe derrocar el régimen burgués apoyándose en las masas proletarias. Asimismo acentuó el materialismo ateo, refutando

la creencia en el alma, en Dios y en los dogmas del más allá y rechazando el cristianismo como inventor de burdas supersticiones.

La fundación del Partido Comunista estaba ya preparada por esta pronta difusión de las ideas marxistas. Fue constituido en 1920 por MARCEL CACHIN y numerosos miembros del Partido Socialista (SFIO) que se adhirieron a la II Internacional, formando luego el Partido Comunista francés (PCF), que conoció un rápido desarrollo, pues en las elecciones de 1924 obtuvo 26 puestos en la Cámara de los Diputados, frente a 101 de los socialistas. El principal impulsor de este ascenso y gran protagonista del comunismo francés fue su dirigente MAURICE THOREZ (1900-1964), nacido de una familia de mineros de la región de Calais. En 1920 se había afiliado al comunismo, siendo ya miembro del Comité Central en 1924 y secretario general desde 1930 del PCF. Fue elegido para la Cámara de los diputados en 1932. Enrolado en el ejército combatiente de la Segunda Guerra Mundial, en 1939 desertó y huyó a Moscú, desde donde trabajó en la organización de la Resistencia. Fue condenado en ausencia a seis años de prisión, pero con la victoria de los aliados obtuvo la amnistía y retornó a París.

Los años de la posguerra fueron los de mayor crecimiento e influencia del comunismo francés y su activo dirigente. En 1947 entraron cinco ministros comunistas en el Gobierno, con Thorez de vicepresidente. Se temió entonces la toma del poder por los comunistas, pero la sombría huelga general que desencadenaron motivó también su separación del Gobierno. Thorez continuó impulsando con su partido todo tipo de huelgas y agitaciones sociales. En 1947 sufre una hemorragia cerebral, y busca su curación en Moscú; a su retorno en 1953 le ha sucedido como secretario general Jacques Duclos, pero él continúa promoviendo el Partido desde su retiro en la Riviera. Es reelegido diputado en 1958, muriendo poco después de cumplido el mandato.

El Partido Comunista francés experimentó un notable crecimiento en esos años de la posguerra. Bajo la dirección de Thorez y Duclos se convirtió en uno de los partidos más fuertes de la política francesa y en el segundo Partido Comunista de Europa, oscilando en los cinco millones de votos en las sucesivas elecciones. Pero ha mantenido como característica propia la obediencia y sumisión de sus cuadros al control y dirección soviéticos, favorecida, sin duda, por las excelentes relaciones reinantes en la política de ambas naciones. Por esta razón sus seguidores han conservado los rígidos dogmatismos del marxismo oficial y su modelo soviético y no han destacado pensadores originales con especiales planteamientos frente a los nuevos problemas que va ofreciendo la historia.

Los revisionistas.—Sin embargo, el pensamiento marxista francés se ha convertido en una de las corrientes ideológicas más vivas de Europa occidental. Ello se debe a grupos de pensadores que han reivindicado la libertad de desarrollar

interpretaciones o adaptaciones del marxismo-leninismo al margen de la ortodoxia impuesta por los dirigentes rusos y el partido nacional. Son los *marxistas independientes, disidentes* o *desviacionistas* de la línea oficial, que han formado el *nuevo revisionismo,* ya iniciado por Lukács y similar al revisionismo que se debatió en los tiempos de Lenin y Stalin. A ejemplo de Bujarin, Trotsky y tantos otros, suelen ser miembros del Partido y totalmente dados a sus convicciones marxistas, que, al exponer sus teorías independientes, son censurados y, por lo general, expulsados del mismo.

Los pensadores franceses de tal línea independiente son, quizá, quienes más activamente han contribuido a propagar un *marxismo difuso,* bajo cuya inspiración se mueven de un modo preferente los movimientos obreros, dirigentes del mundo social y político, cultivadores de la filosofía y de la teología. Antes se ha tratado (t.V c.15) del marxismo de SARTRE y de los seguidores de su existencialismo ateo: M. MERLEAU-PONTY, SIMONE DE BEAUVOIR y A. CAMUS. Toca ahora la recensión de las otras prominentes figuras de este marxismo francés, comenzando por el que ha obtenido mayor fama internacional.

ROGER GARAUDY (n.1913) es el marxista crítico y revisionista más conocido de la nueva corriente francesa, tanto por la difusión de sus escritos como por el testimonio de su azarosa vida y relaciones frente al comunismo.

Vida y obras.—Nació en Marsella, de una familia obrera. Su madre trabajaba de modista y descendía de una familia de tapiceros. Su padre descendía de una familia de marinos. Era empleado contable y había quedado mutilado en la guerra mundial, lo que permitirá al hijo Roger estudiar, disfrutando siempre de una beca de estudios. Cursó la enseñanza media primero en el liceo de Marsella; luego, en el liceo Enrique IV, de París, donde escuchó las lecciones de Nabert sobre Kant y Fichte.

Terminado el liceo, ingresó en la Facultad de Letras de Aix-en-Provence, donde oyó las lecciones del filósofo católico M. Blondel. En sus notas autobiográficas —que abundan en sus escritos— recuerda la extraña fascinación que sobre él ejerció la tesis blondeliana sobre «la acción» que circulaba entre los estudiantes. Siendo su familia atea, se había convertido a los catorce años al protestantismo, sin duda estudiando en el liceo. Pero ya en 1933, a los veinte años, entra en el Partido Comunista en Marsella, «sin dejar de ser cristiano todavía». En esos dos años 1933-1934 leyó enteramente y organizó en fichas la totalidad de las obras de Marx. Terminó su carrera en la Facultad de Letras de Estrasburgo (1935-1936), siendo

nombrado, el mismo año de 1936, agregado de filosofía en el liceo de Albi.

Es en Estrasburgo, y viviendo entre los teólogos del Círculo Evangélico, donde entró en contacto con la teología de Karl Barth, y luego siguió «la meditación de la obra completa de Kierkegaard». Ambas lecturas le llenaron de entusiasmo y produjeron en él gran impacto. «Una tan radical y exigente trascendencia me pareció que salvaba todas mis contradicciones internas». Es el tiempo en que sobrevivió su fe viviendo la experiencia cristiana en un mundo protestante. Sin embargo, «mi contradicción no se había vencido. Por el contrario, llegó a hacerse para mí cada vez más insoportable... Y tuve que entregarme a una brutal evidencia: la visión cristiana del mundo me apartaba y hasta llegaba a excluirme de los míos, de la clase obrera». Poco después declara, ya de militante en su célula comunista, «que, habiendo perdido la fe, no renunciaba a pensar que el comunismo no debiera renunciar a integrar en sí lo mejor de los valores cristianos»[1].

Había visto claro que el comunismo es incompatible con la fe cristiana, y ya vivía a fondo sus convicciones marxistas con una aversión profunda a la clase burguesa y su aliada la Iglesia, que debió de heredar en el ambiente familiar y respira en todos sus escritos. Sin embargo, el cristianismo le marcó de un modo definitivo, dándole la dimensión de interioridad y trascendencia que va a inspirar su humanismo marxista. Su «empeño en no soltar los dos extremos de la cadena», si no resolvió sus contradicciones, le condujo durante toda su vida a simpatizar con el cristianismo, a estudiar sus doctrinas y tratar y dialogar con los creyentes, en un deseo continuo e inútil de unir los valores cristianos al contenido del pensamiento marxista que le llevaría a la «herejía» y ruptura con el Partido.

En 1937, ya profesor de filosofía en el liceo de Albi, es elegido miembro del Comité de la Federación comunista de Tarn. Se dedica a la tarea de propagandista y organizador del Partido, recorriendo en bicicleta todos los pueblos del departamento e iniciando su labor de escritor con un ensayo de novela. En sus correrías encuentra a Thorez, secretario general, que en adelante será su buen amigo y estará a su favor en los momentos difíciles con sus consejos y críticas fraternas. Se encuentra en el servicio militar cuando estalla la guerra en 1939, y se bate en el frente del Somme, ganando la Cruz de Guerra. Pero en razón de su larga ficha de revolucionario es destinado a un grupo de infantería en África. Al ser desmovilizado por la rendición de Francia en 1940, vuelve a su empeño de reconstruir clandestinamente el Partido; pero es apresado al fin de ese año como «individuo peligroso para la defensa nacional y seguridad pública» y conducido a un campo de concentración en Argelia.

[1] Del relato autobiográfico que figuraba como introducción a *¿Se puede ser comunista hoy?* en su primera edición, reproducido en *Palabra de hombre*, trad. esp. (Madrid 1977) p.89, y del que se toman otros datos indicados.

En sus relatos autobiográficos y en la novela *Antée* describe con énfasis las penalidades sufridas en esos treinta y tres meses de cárcel y deportación, donde aprovecha el tiempo para instruir a los compañeros obreros. Liberado después del desembarco americano, permaneció otro año en Argelia, trabajando como redactor de la radio (de lo que fue cesado a instancias del embajador americano), como profesor de primaria y colaborador después de André Marty, dirigente entonces del Partido Comunista en Argelia. Fundó una universidad popular para Argelia y Túnez y dirigió el semanario *Liberté*, del Partido Comunista, que se convirtió luego en el primer diario argelino. A la vez aprovechó la estancia africana para estudiar la aportación a la civilización de la filosofía árabe, ensayo que más tarde se publicó en El Cairo. Cuando al fin de 1944 trató de regresar a su patria, se le negó la documentación por sus ataques al colonialismo francés, y hubo de salir clandestinamente en una escuadrilla de bombarderos.

De retorno a Albi, comenzó su carrera triunfal de actividad política y de ascenso en el seno del Partido como héroe de la Resistencia. Fue elegido diputado comunista por el departamento de Tarn en 1945, siendo presidente de la Comisión de Educación Nacional; en 1956, diputado por París y elegido vicepresidente de la Asamblea Nacional, y en 1959, senador del Sena hasta 1962, en que dimitió del cargo para dedicarse a la enseñanza. Igual ascenso obtuvo en el seno del Partido Comunista, en el que fue miembro del Comité Central veinticuatro años y doce del Bureau Político hasta su deposición total en 1970. Tampoco descuida su actividad militante. En 1946 organiza la puesta en marcha de la antigua Vidriera de Albi (creada por Jaurès), donde en sus memorias desata su entusiasmo lírico por la abnegación de los obreros voluntarios, que hacían jornadas agotadoras de trabajo en los pozos, cuando su condena es constante del trabajo alienante de la clase proletaria. Y en 1948 promovió la huelga de los mineros de Carmaux, enfrentados con el ejército.

Su posición elevada y honorífica en el Partido, apoyado por Thorez, le permite gran holgura de acción propagandista. El año 1949 recorre catorce países de Hispanoamérica, muy ufano en sus memorias de sus encuentros con sus grandes políticos, cómo el presidente Cárdenas, de México, y con intelectuales progresistas. De retorno, claro está, publica un reportaje requisitorio contra la opresión y explotación en dichos países. Más tarde fue invitado a Cuba para organizar los cursos de marxismo en la enseñanza superior, donde se entrevista con el dictador Castro y luego saludará «al primer país que ha despertado en América Latina». Dos viajes a Roma en representación de su Partido le permitirán gloriarse de las visitas a personajes del Vaticano y de la amistad con Togliatti, cuya muerte llega casi a alcanzar en Yalta.

Durante su estancia como diputado en París defiende en 1953 su tesis doctoral sobre *La teoría materialista del conocimiento* en la Sorbona, presidiendo G. Bachelard, bajo cuya inspiración la había redacta-

do. Y lanza el proyecto de una *Enciclopedia del Renacimiento francés*, en la que consigue hacer colaborar a ilustres representantes de su ambiente cultural avanzado. Avido, asimismo, de nuevas experiencias del mundo socialista, parte para Moscú como corresponsal de *L'Humanité*, donde trabaja un año (1953-1954). Escribiendo numerosos reportajes, recorre en todas las direcciones el inmenso territorio ruso desde el Cáucaso al Báltico y al Asia central. Y recibe el doctorado en el Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias con su obra sobre *La Libertad*.

En 1956 ocurren las revelaciones de Kruschev sobre los graves errores y crímenes cometidos en la época de Stalin, que despiertan a Garaudy del «sueño dogmático» y le sumen en «angustia mortal». Había sido fiel estalinista hasta entonces, ignorando los sucesos internos de la vida del Partido. Pero, ante aquel conocimiento de la violencia sobre los hombres y las ideas, experimenta un fuerte *shock*, que le obliga a un cambio radical en su modo de ser como comunista. No por ello pierde la fe en el marxismo; en adelante creerá, pero «con los ojos abiertos», repensando con espíritu más crítico los fundamentos del sistema. Su producción más viva y original será posterior, y revela un deseo creciente de oponer un marxismo viviente a un marxismo muerto, despojándolo del dogmatismo estaliniano, que reducía el sistema a un catálogo acabado e inmutable de «leyes filosóficas». Precisamente en 1962, bajo la presidencia de Thorez y ante una asamblea de filósofos comunistas, tuvo la comunicación en que criticaba los errores de Stalin.

Por este año de 1962 renuncia Garaudy a su puesto de senador para consagrarse a su tarea de profesor de filosofía en la Universidad de Clermont-Ferrand y más tarde en la de Poitiers, donde se especializa en el estudio de la estética. En este período tan fecundo de su actividad filosófica publica sus ensayos sobre el arte y sobre numerosos artistas, con el intento de elaborar una estética marxista y en ella integrar su concepción humanista. Y se entrega a contrastar el pensamiento marxista con las otras corrientes de la época. De ahí sus polémicas con Sartre sobre el existencialismo desde la doctrina marxista; asimismo, sus discusiones con Marcuse y el estructuralismo, sus análisis sobre la «sociedad de consumo» americana con motivo de sus viajes a USA invitado por varias universidades. Y, sobre todo, la confrontación de sus ideas con el cristianismo se hace una constante de su itinerario filosófico, que se intensifica por los años 1964-1965, cuando Garaudy se halla empeñado en organizar sus famosos diálogos entre cristianos y marxistas, como se indicará luego. En esta época camina ya hacia el ideal de un humanismo marxista, capaz de integrar todas las mejores expresiones del hombre de hoy.

La actitud de Garaudy se hace cada día más crítica frente al dogmatismo tradicional soviético, faltando sólo un detonante para que se trocara en lucha y oposición abiertas. Este sobrevino con el doble acontecimiento de 1968: el «mayo francés», o la rebelión de los estudiantes, que se convirtió en un movimiento de masas huelguístico

e ideológico a la vez; el otro acontecimiento fue la ocupación de Praga por los tanques rusos en agosto de ese año. Ambos sucesos señalan el comienzo de la lucha abierta de Garaudy contra la dirección del PCF y del Partido Comunista soviético. El, que se había solidarizado con el movimiento estudiantil del «mayo francés» como el comienzo de una nueva aurora que rompía con las estructuras existentes, dedicándole magníficos ditirambos frente a la actitud crítica de los directivos comunistas, y había saludado con gozo la «primavera de Praga», exigiendo del Partido la condenación de la invasión soviética como «un delito contra el socialismo», se enfrentó abiertamente contra el aparato del Partido en la prensa y en diversas publicaciones, al cual no le quedó otra salida que decretar su expulsión.

En febrero de 1970, el XIX Congreso del PCF, cuyos 2.000 miembros oyeron en frío silencio la apología de Garaudy en favor del «nuevo bloque histórico» de un socialismo democrático y humano, le expulsó definitivamente del Partido, al que nuestro filósofo había servido con tal pasión y abnegación durante treinta y seis años. Sumido en la desesperación, cuenta haberse refugiado primero en casa de su primera esposa, con quien se había casado en 1937, cuando ella se disponía a ingresar en el Carmelo, y la abandonó en 1975 (tiene segunda mujer y dos hijos), y de la cual recibió el primer consuelo. Pero no renunció a su fe inquebrantable en la renovación de la humanidad por el socialismo, depurado de la rigidez dogmática del comunismo soviético.

A raíz de su expulsión, Garaudy escribió sus libros de crítica más dura contra la organización del Partido. Posteriormente ha continuado, junto con incursiones turísticas por Africa, la labor de sus publicaciones, entre literarias y filosóficas, reafirmando siempre su nueva visión de un marxismo independiente y humanista que se va acercando a la socialdemocracia.

Las obras.—Garaudy es, sin duda, un escritor muy prolífico, favorecido por un estilo literario fácil y un ingenio agudo e inquieto. Sus obras representan casi siempre ensayos breves y a menudo reiterativos, en que los unos repiten, condensan o amplifican los materiales anteriores. Por ello han obtenido difusión muy amplia; han sido traducidas a las más diversas lenguas (algunas a once idiomas), en lo que puede verse también el apoyo de propaganda del Partido o el reclamo publicitario del «caso Garaudy». Damos un elenco muy imperfecto de sus títulos.

Garaudy inició su actividad de escritor con trabajos literarios, como la novela *Antée* (París 1945), *Le Huitième jour de la création* (París 1946) y otras piezas teatrales. Pero pronto se fijó en el tema marxista, publicando *Les origines françaises du socialisme* (París [2]1949), *L'Église, le communisme et les chrétiens* (París 1949), *Grammaire de la liberté* (1950), *Le marxisme et la morale* (1948), *Humanisme marxiste* (1957) y las dos tesis doctorales *Théorie matérialiste de la connaissance*

(París, PUF, 1953) y *La liberté* (1955). Son especialmente importantes sus obras teóricas: *Dieu est mort (Étude sur Hegel)* (París, PUF, 1962), *Karl Marx* (París, Seghers, 1965) y las que recogen discusiones con los distintos filósofos: *Marxisme et existentialisme* (París 1962) y *Perpectives de l'homme* (1961). Asimismo, sus trabajos sobre arte, *Du surréalisme au monde réel, l'itinéraire d'Aragon* (París, Gallimard, 1961), *D'un réalisme sans rivages* (París 1963) y *Un réalisme du XX' siècle* (1968).

Ya en plena época revisionista, publica las obras *Marxisme du siècle XX'* (París 1966), que sintetiza trabajos anteriores; *Peut-on être communiste aujourd'hui?* (1968), que tiene el mismo año nueva edición con título e introducción nuevas: *Pour un modèle français de socialisme* (1968); también *Le problème chinois* (París 1967), así como obras anteriores sobre la moral, *Qu'est-ce que la morale marxiste* (1963), y sus conferencias sobre el diálogo con los cristianos, *De l'anathème au dialogue* (1965).

Vienen las obras que reflejan los acontecimientos de su crisis y ruptura con el Partido: *Le grand tournant du socialisme* (París 1969), *Toute la vérité. Mai 1968-février 1970* (París 1970), *L'alternative* (París 1972), *Reconquête de l'espoir* (París 1972) y *Prague 68. La liberté en sursis* (1968). Como otros escritos posteriores se han de mencionar: *Mot d'homme* (París 1975) y *Esthétique et invention du futur* (París 1971), simple reedición de los dos ensayos sobre el realismo en el arte, con nuevo título y prólogo, y *Le projet espérance* (París 1977). Otros numerosos artículos de revistas han pasado en su mayor parte a los trabajos citados[2].

Interpretación humanista del marxismo.—Frente a tal profusión y variedad de ensayos no cabe una sistemática exposición de las ideas en ellos contenidas. Pero tampoco parece necesario. Garaudy es un escritor literario y asistemático, que vuelve de continuo sobre unos pocos temas de su interpretación renovadora del marxismo y los repite en sus diferentes trabajos, los adorna e ilustra con variedad de puntos de vista, relatos históricos y datos de experiencia, sin cuidarse de un desarrollo profundo de los principios del sistema. Nos

[2] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*Marxismo y existencialismo* (Buenos Aires 1963), *Marxismo del siglo XX* (Barcelona 1970), *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel* (Buenos Aires 1963), *Carlos Marx* (México 1969), *¿Se puede ser comunista hoy?* (México 1970, título de *Hacia un modelo francés de socialismo*), *Del anatema al diálogo* (Barcelona 1971), *Perspectivas del hombre* (Buenos Aires 1971), *Marxismo humanista* (Buenos Aires 1964), *La alternativa* (Madrid 1974), *Palabra de hombre* (Madrid 1975), *Una nueva civilización* (vers. de *Le projet espérance*, Madrid 1977), *Hacia un realismo sin riberas* (Buenos Aires y La Habana), *El gran viraje del socialismo* (Caracas 1969).

Cf. SERGI PEROTTINO, *Garaudy y el marxismo de todos los tiempos*, trad. esp. (Madrid 1975); G. MARCHESI, *El caso Garaudy*, en *Cuba, Mao. Garaudy. Alternativas al marxismo oficial* (Madrid 1974). P. VRANICKI, *Historia del marxismo* vol.2 vers. esp. (Salamanca, Sígueme, 1977) p.356-363.

limitaremos, pues, a apuntar las líneas principales de su temática y de su personal concepción del marxismo, sin especial referencia a los textos.

Se ha de observar que Garaudy es un pensador crítico e independiente del marxismo aun en su primera época estaliniana, en que muestra mayor fidelidad a la ideología soviética. Si bien resaltó la estrecha e inseparable unión de la teoría y la práctica y que la filosofía marxista está fundada en la praxis y surge del análisis de la experiencia, pero su actitud teórica, tan personal, contrasta con su entrega entusiasta a las directivas prácticas del comunismo oficial, que le merecían toda la confianza del Partido. Su posición respecto de la comprensión teórica del marxismo se basa en la distinción entre un marxismo viviente y un marxismo muerto. Este sería el expuesto en la obra de Kautsky, como un catálogo de leyes económicas acabado e inmutable, o el formulado por Stalin, que lo reduce a un cierto número de dogmas y leyes filosóficas: «tres principios del materialismo, cuatro leyes de la dialéctica, cinco estadios del desarrollo histórico de las sociedades».

Pero la fidelidad a Marx y Engels no consiste en repetir e ilustrar simplemente las tesis elaboradas por ellos desde una experiencia histórica distinta de la nuestra, sino en aplicar el método que les permitió poner de manifiesto las contradicciones de su tiempo para señalar las de nuestro tiempo y definir las formas de organización y de lucha para resolverlas. Lo esencial del marxismo no es, para Garaudy, tal o cual tesis filosófica, sino el ser un método, «una metodología de la iniciativa histórica» que sirva como guía para la acción en su tarea de transformación del mundo.

Con esta visión abierta, muy propia de su *esprit* francés, no es extraño que Garaudy interprete libremente o altere diversas tesis de la ortodoxia marxista ya desde sus primeros estudios teóricos, *La teoría materialista del conocimiento* y *Gramática de la libertad*, en las que se acentúa la tendencia idealista. El principal defecto de todas las formas del materialismo anterior, como había subrayado Marx, estriba en no haber visto «el momento activo» del conocimiento, el acto por el que el hombre, para conocer las cosas, va por delante realizando esquemas para percibirlas mejor, y verificando luego en la práctica la veracidad de sus esquemas, de sus hipótesis y de sus modelos. Asumiendo la tesis de Bachelard, sostiene que la moderna teoría del conocimiento renuncia a la preten-

ión de descubrir «elementos primarios», sea en la naturaleza bajo la forma de átomos), sea en el pensamiento, al modo de as naturalezas simples de Descartes.

En tal sentido, el conocimiento no es un mero reflejo paivo o simple copia de los objetos, sino el reflejo subjetivo de a realidad objetiva. «El conocimiento es, *por su naturaleza*, un *eflejo*, en cuanto que es el conocimiento de una realidad que 1o es obra nuestra, y, al mismo tiempo, *por su método* es una *onstrucción»*. La noción de *modelo*, tan frecuente en Garaudy, ›ermite retener los dos momentos esenciales de la gnoseología narxista: «el momento materialista del reflejo», al descartar la lusión idealista, hegeliana, que confunde la reconstrucción :onceptual de la realidad con su construcción, y el momento .ctivo de la construcción, al prohibir la ilusión dogmática,]ue confunde ese modelo provisional con una verdad absolua. La verdad determinada por el proceso histórico es siem›re verdad *relativa*. Y el conocimiento en su momento activo · práctico tiende a transformar el mundo humanizándolo.

Garaudy se aparta, asimismo, de la ortodoxia en el pro›lema de la dialéctica de la naturaleza. En discusión con Sarre, sostiene que no existe una dialéctica en la naturaleza :omo existe en nuestro pensamiento, porque sería aceptar un :spíritu absoluto que determinara su existencia. Afirmar una lialéctica de la naturaleza equivale a decir que sólo un pensaniento dialéctico hace comprensibles los fenómenos de la nauraleza y puede dirigirlos. La dialéctica se ha de entender :omo *dialéctica histórica* que ha de superar las contradicciones le la praxis humana y de la civilización actual, y en que se esuelve de algún modo la dialéctica natural. El marxismo ha le rechazar cualquier esquema apriorístico de leyes dialécticas ›royectadas sobre la naturaleza[3]. Y debe contener, asimismo, ına incomparable metodología de la investigación histórica[4].

Frente a las varias interpretaciones modernas de que existen dos marxismos, el de los escritos de juventud y el refleja-

[3] *Marxismo y existencialismo* (Buenos Aires 1963) p.35: «La dialéctica no existe en a naturaleza tal como existe en nuestro pensamiento. Una afirmación de este género mplicaría una concepción teológica o al menos hegeliana, según la cual ese espíritu aboluto determina la existencia de la naturaleza. Decir que existe una dialéctica de la nauraleza significa afirmar que la estructura y el movimiento de la realidad son de tal nodo que sólo el pensamiento dialéctico nos hace los fenómenos comprensibles y aptos ›ara ser gobernados. Resumiendo: existe un en-sí material (antes y fuera de nosotros); ste tiene (siempre antes y fuera de nosotros) una estructura; las ciencias nos muestran jue esta estructura es dialéctica».

[4] *Karl Marx* (París [3]1969) p.7-10.

do en *El capital,* y que el verdadero es el primero, o, por el contrario, es verdadero sólo el segundo, Garaudy afirma que las dos posturas de Marx no se contradicen, sino que se enlazan históricamente. En los *Manuscritos de 1844,* en que ya confluyen las tres fuentes del marxismo: la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés, Marx extrae de los economistas clásicos la idea matriz del papel determinante del trabajo. El hombre objetiviza en el trabajo su poder creador. Pero al mundo creado por el hombre, lo que lo hace extraño y hostil al hombre no es su objetivación, sino que, en un régimen dominado por la división del trabajo y por la propiedad privada, el hombre se objetiviza de modo inhumano. Su trabajo está alienado, y la propiedad privada va unida a esta alienación. Por ello, el comunismo, en cuanto abolición de la propiedad privada, es apropiación real de la esencia humana por parte del hombre y para el hombre.

La orientación fundamentalmente humanista no es menor, según Garaudy, en *El capital* que en los escritos juveniles. Incluso es mayor, porque no se expresa ya en la dialéctica especulativa de las relaciones entre el trabajo alienado y una esencia humana abstracta, sino en la dialéctica rigurosa entre una relación social necesaria y las formas históricas en que se manifiesta. La diferencia entre el Marx joven y el Marx maduro no consistiría, pues, en una atenuación de su humanismo, sino en el paso de una especulación filosófica acerca de la realidad humana a un análisis científico, económico e histórico de la sociedad.

Marx transforma la economía política positivista en una ciencia que no habla del trabajo, sino del trabajador; de una ciencia de cosas a una ciencia de relaciones humanas. Existe una contradicción fundamental, dice, entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción basadas en la «ley de la jungla» de la propiedad privada. La lucha de clases es la expresión histórica de este antagonismo que enfrenta al capital y al trabajo en un duelo a muerte. Y el comunismo es la verdadera solución de este antagonismo entre el hombre y la naturaleza y de los hombres entre sí, la vuelta del hombre sobre sí mismo en cuanto ser social, es decir, en cuanto humanismo acabado. «El marxismo es la concepción del mundo según el espíritu de nuestro tiempo»[5].

La misma entusiástica admiración expresa Garaudy sobre

[5] Ibid., p.302, cf. p.303ss.

Lenin en el estudio que a él consagra. Lenin es «el que ha abierto la mayor brecha en aquello que durante milenios se creía era el destino fatal de la humanidad: la dominación de clase y la explotación del hombre»[6]. Su interpretación hace resaltar también en el terrible dictador el aspecto humanista, excluyendo (como contingente e inspirado en influencias externas o en la situación del momento) su centralismo burocrático y autoritario. Para ello, Garaudy subraya la evolución del pensamiento de Lenin desde sus primeras luchas y la progresiva formación del que será el verdadero Lenin antidogmático y democrático.

La primera postura de un Lenin dictador estaría representada por su temprana obra *¿Qué hacer?* (1902), en que elabora su teoría del partido único y centralista y propugna la necesidad de un guía exterior (la *élite* intelectual) para la iniciativa revolucionaria de la masa proletaria. Pues bien: para Garaudy, esta obra fue escrita bajo la influencia de Kautsky y Plejanov, y refleja la ideología reaccionaria de éstos[7]. Lenin tuvo necesidad de introducir en Rusia tal rigor autoritario para apartar a la clase obrera de simples reivindicaciones económicas. Los aspectos militares de la disciplina y el centralismo del Partido no formaban parte de sus principios, sino que nacían de la necesidad de la lucha clandestina provocada por la represión zarista. Tampoco la idea del partido único es suya, pues nunca hizo de ella condición indispensable para el tránsito al socialismo, y una vez con el poder en sus manos, y para asegurar el desarrollo pacífico de la revolución, habla de la lucha pacífica de distintos partidos socialistas dentro de los soviets. Y en los últimos años habría integrado las conquistas de la dialéctica hegeliana con la atención permanente a la iniciativa y espontaneidad de las masas, permitiendo a cada hombre convertirse en sujeto activo y creador de una historia realmente humana. Esto será, para Garaudy, lo esencial del leninismo[8].

[6] *Lénine* (Paris 1969) p.2.

[7] Ibid., p.20: «No hay, pues, nada de específicamente leninista en esta tesis sobre 'el partido de vanguardia' expuesta en *¿Qué hacer?* Esta concepción es la de Kautsky, y Lenin lo subraya expresamente. Nada sería, pues, más falso que atenerse al *¿Qué hacer?* para definir la concepción leninista del Partido».

[8] Ibid., p.23ss. —Estas reflexiones y elogios, junto con otros análisis sobre el trabajo y el capital, vuelven a ser reproducidos en la primera parte de *¿Se puede ser comunista hoy? (Hacia un modelo francés de socialismo)* trad. esp. (México, Grijalbo, 1970) p.41-87, donde también es dominante la perspectiva humanista del marxismo. Así, p.75: «La verdadera revolución 'copernicana' en filosofía ha sido efectuada por Marx de manera más completa que por Kant: al colocar al hombre en el centro de todas y cada una de las

El hombre como subjetividad creadora y trascendencia.—La interpretación personal que Garaudy se esfuerza en dar del marxismo-leninismo, presentándolo como un humanismo nuevo, sin perder su entera esencia de materialismo dialéctico e histórico, va fundamentada principalmente en una teoría del hombre que puede caracterizarse por esos rasgos tan repetidos de «subjetividad creadora y trascendencia». El hombre no es una naturaleza pensada como una «esencia eterna e inmutable», sino como una realidad en continuo desarrollo. El humanismo marxista define el desarrollo histórico y dialéctico no a partir de una «esencia metafísica del ser humano», sino por la actualización de sus posibilidades[9].

El tema de esta lucubración lo habría tomado Marx de la filosofía de Fichte, en quien se inspira ampliamente, según Garaudy. Porque Fichte habría definido el yo por el acto creador. La idea clave de su sistema es la del hombre-creador, que el hombre es lo que él se hace. Para Fichte, el actuar no debe deducirse del ser, sino, más bien, el ser del actuar. Es también el principio inicial del existencialismo, para el cual la relación entre la esencia y la existencia es dialéctica. Integrando el descubrimiento de Fichte y «poniéndolo sobre sus pies», o en su perspectiva materialista, el marxismo integra de un mismo golpe y supera lo que es válido en el existencialismo, si bien desarrollado por él al margen del materialismo marxista y del racionalismo fichteano: que la existencia humana no es un dato, al modo de una naturaleza hecha, sino un hacer, y haciendo realizarse[10].

De este modo, en el marxismo, como en Fichte y el existencialismo, aunque bajo distinta óptica, la libertad humana es expresión de la actividad creadora de su ser. Esto le ha

cosas, su trabajo y sus luchas y no sólo el sujeto abstracto de Kant, haciendo de este modo descender la filosofía a la tierra para convertirla en un momento de este trabajo y de este combate de los hombres, Marx ha fundado un verdadero ***humanismo militante***, una metodología eficaz de la iniciativa histórica. El marxismo ha recogido la herencia del gran humanismo burgués, y especialmente de la filosofía clásica».—Ibid., p.86: «Por tanto, el marxismo es ***un humanismo nuevo, ya que no hay verdad ni valor que no nazca del hombre***, que no es definido como individuo aislado, sino como productor agente de un trabajo siempre histórico y social. Finalmente, todo ello hace del marxismo una filosofía revolucionaria, militante».

[9] *Hacia un modelo francés de socialismo* p.42: «Aquí, la dialéctica materialista se funde con el humanismo de Marx, según el cual cualquier superación dialéctica de una contradicción pasa necesariamente por el hombre, que es el sujeto de ella... A diferencia de todas las formas anteriores de humanismo, que definen el desarrollo del hombre a partir de una esencia metafísica del ser humano, el humanismo de Marx es *la actualización de una posibilidad histórica*». Preferimos nombrar esta obra por este título, que fue el definitivo y el que emplean todos, en vez del de la traducción española que usamos: *¿Se puede ser comunista hoy?*.

[10] *Karl Marx*, ed. cit., p.303-305.

permitido a Marx sentar las bases de un «humanismo total y militante» y desarrollar una metodología de la iniciativa histórica.

Para el marxismo, pues, la esencia del hombre no se inscribe en la categoría del ser, sino del acto, de la actividad creadora. De ahí la concepción del ser humano como una realidad en continuo desarrollo. La historia humana es la transformación por parte del hombre de su propia naturaleza, que continúa desarrollándose. La esencia humana es, pues, histórica; y también social, porque no se puede concebir fuera de las relaciones con los demás hombres. A diferencia de las demás especies animales, el hombre es productor, mediante su trabajo, de su propia historia.

La afirmación del hombre como *subjetividad creadora* no contiene significado alguno idealista. Ya advierte Garaudy que el marxismo lleva al desarrollo de una teoría de la subjetividad que no sea subjetivista y de una teoría de la trascendencia que no sea alienante. En cambio, tal momento de la subjetividad apela a la dialéctica de las luchas revolucionarias y a la iniciativa histórica [11].

La trascendencia representa la otra dimensión del hombre en su actividad creadora. Es una dimensión específicamente humana, inexistente en el reino de la naturaleza. El momento de la trascendencia es el de la superación de lo establecido; significa el esfuerzo por superar todos los límites humanos, la ruptura con el mundo recibido, que es el mundo de cada día, y el acceso a nuevas posibilidades.

Garaudy asume esta categoría de la trascendencia de «la teología», de la influencia de la concepción cristiana en que se inspira; y quizá también es una reminiscencia del existencialismo de Jaspers, cuya noción de la trascendencia es muy similar. Pero sostiene que ambos momentos, el de la subjetividad y el de la trascendencia, «son esenciales en el marxismo», ligados a la visión que ha expuesto del hombre en continuo proceso de autocreación, de actividad transfor-

[11] *Del anatema al diálogo*, vers. esp. (Barcelona 1971) p.95: «El marxismo vivo... está obligado, en filosofía, a elaborar a mayor profundidad una teoría de la subjetividad que no sea subjetivista y una teoría de la trascendencia que no sea alienada». —*Hacia un modelo francés de socialismo* p.87: «Por último, al situar el momento subjetivo en la dialéctica de las luchas revolucionarias, Marx nos descubre los dos polos de esta subjetividad: la ciencia de las leyes objetivas del desarrollo social y la iniciativa histórica de las masas». —Cf. *Karl Marx*, ed. cit., p.305: «La obra de Marx contiene los principios de una búsqueda del hombre en todas sus dimensiones, no sólo la dimensión histórica y militante..., sino la dimensión de la subjetividad y de la creación (que la teología denomina, generalmente, trascendencia)».

madora de sí y de la naturaleza. Pero es consciente de desviarse con ello de la interpretación oficial del marxismo ortodoxo, cuyo materialismo excluye cualquier tendencia espiritualista y teológica [12].

En su diálogo con los teólogos cristianos ha subrayado Garaudy con energía esta dimensión de trascendencia, como tensión constante del acto creador del hombre que se sobrepasa «hacia un futuro absoluto», un proyectarse hacia nuevos modos de realización, de transformación de sí y de la tierra, lo que implicaría cierta tendencia al infinito; «una exigencia jamás satisfecha de totalidad y de absoluto», y hasta transformación espiritual del hombre. Incluso, para Garaudy, «la dialéctica marxista, vivida en su plenitud, sería más rica de infinito y de mayor exigencia que la trascendencia cristiana» [13].

Con tal acentuada insistencia en la trascendencia, nuestro pensador daba la impresión de acercarse al teísmo de la fe cristiana, y así han llegado a creer muchos incautos. Pero en los mismos textos subraya la diferencia radical entre las dos posiciones. La trascendencia que él reconoce ser propia del hombre, nada tiene que ver con la que los cristianos atribuyen a Dios, puesto que es compatible con su ateísmo. «La trascendencia, para un cristiano, es el acto de Dios que viene hacia él y lo llama. Para un marxista es una dimensión del acto del hombre que se sobrepasa hacia su ser lejano». Se trata, simplemente, de dicha tensión del dinamismo humano hacia el futuro, a sobrepasar sus propios límites, buscando siempre un más allá en su actividad creadora. «Este futuro abierto sobre el infinito es la única trascendencia que conocen los ateos que nosotros somos». Y tiene su raíz en la experiencia de la limitación de todo proyecto humano, de «la insuficiencia de nuestro ser relativo y parcial». Es «la experiencia de sobrepasarse creando, la experiencia de lo que los cristianos llaman su trascendencia y nosotros su humanidad verdadera» [14].

[12] *Del anatema al diálogo*, trad. cit., p.74: «El momento de la creación y, con él, el momento de la subjetividad y trascendencia, de la superación de lo dado, son, pues, esenciales en el marxismo. Por si algunos intérpretes superficiales o mal intencionados de Marx no siempre les han dado el lugar que les correspondía»...

[13] Ibid., p.95. Cf. p.92-93: «Ya que la transformación de la tierra para nosotros no es únicamente su reorganización técnica y social, la institución de nuevas relaciones económicas y políticas entre los hombres, sino también *una profunda transformación espiritual del hombre:* liberarlo de todas las alienaciones materiales y morales es dar, en la creación continuada del hombre por el hombre, un nuevo paso decisivo en el sentido de la hominización creciente».

[14] *Del anatema al diálogo*, trad. cit., p.92 93 122; cf. p.91-96

Trascendencia y creación artística.—Al reiterar, pues, sin ambages, que «la trascendencia no constituye un atributo de Dios, sino una dimensión del hombre»[15], Garaudy no ha sabido elevarse desde esa experiencia interior a la aspiración hacia una meta trascendente, al reconocimiento de Dios. En cambio, ha erigido dichas nociones de subjetividad creadora y trascendencia en base y núcleo central de su teoría estética y sus reflexiones sobre el arte. Sólo queremos aludir a esa fundamentación de sus análisis sobre el arte en dicha idea del acto creador y su característica de trascendencia.

«El punto de partida del marxismo es el acto creador del hombre. Su punto de llegada es hacer de cada hombre un hombre, es decir, un creador, un poeta. ¿Cómo se puede situar la creación artística en el desarrollo del acto humano del trabajo, de la creación continuada del hombre por el hombre? ¿Cómo el mito puede ser un componente de la acción en orden a transformar el mundo?»[16] A fuer de marxista, nuestro autor ha ligado el arte a su concepción del trabajo. El arte no puede nacer más que del trabajo en su forma humana más específica; no de satisfacer un deseo utilitario, sino de objetivación del poder creador del hombre, producción de su propia imagen. El arte es por ello la forma más elevada del acto creador. «El problema del arte es, ante todo, el de creación». En la producción artística realza en todo su esplendor la creatividad humana.

Pero en toda creación artística se da de una manera especial la trascendencia, que no significa otra cosa que ruptura y escalada; ruptura con el mundo dado, tradicional, y escalada hacia las novedades posibles. Tal es el papel esencial del arte: «la creación contra la alienación, la trascendencia contra el hundimiento».

Para Garaudy, finalmente, el lenguaje propio del arte es el *mito*, la construcción de metáforas y símbolos. En sus varias formas de señalización, sea por símbolos, sea por el lenguaje poético, etc., los mitos llevan el testimonio de la presencia activa y creadora del hombre en un mundo siempre en nacimiento y en continuo crecimiento. «Lo que hay en Cervantes, en Cézanne o en Brecht se ha llamado *deformación* de lo real, siendo en el fondo la imagen mítica de esa realidad». El mito no es, pues, lo contrario del concepto. «Es el concepto que

[15] *Marxismo del siglo XX*, c.*El mito y el arte* (Paris 1966) p.188

[16] *Marxismo del siglo XX*, ed. cit., p.179

está naciendo». Y el arte mediante la construcción de mitos es una forma ejemplar del acto creador del hombre.

Para Garaudy, el lenguaje religioso es también un lenguaje mítico o de construcción de símbolos sin contenido real, al igual que el arte. «En este sentido, el marxista interpreta como el lenguaje de la existencia y de la trascendencia los grandes mitos del arte y de la religión» [17].

En sus estudios sobre Picasso, Saint-John-Perse y especialmente sobre Kafka, Garaudy ha resaltado esta función mitificadora de sus creaciones artísticas, es decir, de cambiar las realidades presentes en mitos; su significación, como experiencia de la insuficiencia del mundo y llamada a su superación «como revolución». Estos autores serían los grandes ejemplos del «realismo socialista» en el arte, que nada tiene que ver con la concepción de un «realismo cerrado» del reflejo o copia de la realidad —es exaltado el *surrealismo* como vanguardia del arte—, sino que se acerca a la construcción de «modelos» a partir de la descripción de relaciones humanas; un «realismo pleno», que incluye, en primer lugar, la presencia humana con todas sus posibles contradicciones, y la contradicción fundamental, que se encuentra entre lo real y sus insuficiencias [18].

Los diversos modelos de socialismo.—En los temas prácticos de la constitución y organización política de un socialismo marxista es donde las ideas y planes de Garaudy van a chocar frontalmente contra la línea de la ortodoxia soviética y motivar su expulsión del Partido. El inquieto pensador francés expresó, sin duda, múltiples desviaciones del marxismo teórico e interpretaciones arbitrarias de sus doctrinas, más o menos disimuladas por la vaguedad de sus sutilezas especulativas; además eran suficientemente compensadas por su adhesión inquebrantable al comunismo y por la intensa propaganda del mismo que rezuma en sus escritos, que tanto servicio prestó a la causa. Pero cuando, descendiendo a reformador, comienza a proponer proyectos de reforma radical que implican transformación del comunismo existente, se hizo inevitable su abierta declaración de herejía.

Estas ideas reformistas las desarrolla ya claramente en el

[17] Ibid., p.200-209.

[18] *Del surrealismo al mundo real. El itinerario de Aragon* (Paris 1961); *Hacia un realismo sin riberas* (Paris 1964) p.157ss 240-250.

escrito, de doble título, *Hacia un modelo francés de socialismo*, y la crítica viene exacerbada en los ensayos siguientes. En dicho libro expone su teoría de los *diversos modelos de socialismo*, lo que implica «vías específicas de cada país de paso al socialismo» y formas variadas de estructurar ese comunismo marxista. Partió de la distinción entre los principios fundamentales del marxismo-leninismo y las aplicaciones históricas o adaptaciones del mismo a las condiciones de cada país, como lo accidental y contingente en el mismo. El estudio se desarrolla, por tanto, por el análisis del *modelo soviético*, el *modelo chino*, el *modelo checoslovaco*, las formas actuales de neocolonialismo sudamericano y crítica del capitalismo monopolista del Estado, para terminar con el análisis del *modelo francés* de socialismo.

El *modelo soviético* es criticado y rechazado como exportable a otros pueblos. Reiterando de nuevo su exégesis particular de la enseñanza leninista, afirma que, «desde el primer momento, Lenin no considera la vía rusa como la vía única, ni ejemplar, de paso al socialismo... Nunca se abandonó al dogmatismo de las supuestas ortodoxias. Nunca se dejó ganar por la concepción mecanicista del materialismo histórico ni por un determinismo de una sola dirección». Lenin aprovechó la coyuntura de la Primera Guerra Mundial para apoderarse del poder por la revolución armada. Pero eso fue lo circunstancial. Su convicción de «un paso pacífico y democrático» al socialismo por el control obrero se volvió imposible por la resistencia violenta de la contrarrevolución. «El asalto violento para apoderarse del poder no es una cuestión de principios... Para un marxista, lo que define la revolución no es la violencia, sino la transformación de las relaciones de producción». Todo ese dogmatismo rígido y esquematismo proviene, dice, de las teorías de Kautsky[19].

Tampoco hizo Lenin «una condición del paso hacia el socialismo la necesidad de la existencia de un partido único», sino que preconizaba la coalición de los diversos partidos. Fue «por razones históricas», ya que los demás partidos se pasaron a la contrarrevolución armada, por lo que se llegó a un solo partido. Ni su intento era negar los derechos políticos de elección, expresión de opiniones y libre crítica a los otros grupos y a la burguesía, sino que éstos les fueron nega-

[19] *¿Se puede ser comunista hoy? (Hacia un modelo francés de socialismo)* (México 1970) p.101 104-105.

dos porque eligieron la ilegalidad. E instaurado el régimen, la preocupación mayor de Lenin fue la de evitar la *deformación burocrática*, consistente «en la sustitución de la dictadura del proletariado por la dictadura del aparato del Partido». Tal burocratismo constituye el mayor peligro de la revolución socialista, que se propone instaurar la democracia real, no una democracia formal. La deformación burocrática ha tomado después un auge extraordinario. «Por una inclinación natural, el Comité Central perdió importancia en favor del Buró Político, y éste, a su vez, en favor del Secretariado y del secretario general». Esta reaparición de la burocracia implica «una nueva enajenación que tiende a hacer del trabajador un objeto y no sujeto de la historia. Pero el socialismo empieza cuando el Estado se ha convertido no en el Estado formal y exterior del antiguo régimen burgués, sino en el Estado en que cada trabajador participa en su dirección y en la gestión de su economía. Si esta participación directa es frenada o rechazada por un sistema burocrático, se corre el peligro de negar el principio mismo del socialismo, que no sólo implica la gestión de la economía *para* los trabajadores, sino también *por* ellos», recalca con insistencia Garaudy [20].

Tal es la crítica más dura que nuestro pensador dirige al comunismo soviético. Representa un «dogmatismo», una deformación burocrática que se ha introducido por obra, sobre todo, de Stalin, e implica «una doble violación de los principios de la democracia socialista. En el Estado, sustitución de la dictadura del proletariado por la del Partido, y, dentro del Partido, sustitución de la dictadura del Partido por la de su jefe» [21]. Frente a tales errores, proclama que ninguno de esos supuestos —partido único, dictadura ejercida por el Partido Comunista, negación de los derechos o libertades democráticas— deben ser tenidos como dogmas ni se derivan del marxismo [22].

Similar análisis crítico dedica Garaudy al *modelo chino*. Representa un caso de adaptación de las instituciones soviéticas

[20] Ibid., p.110; cf. p.106-107 108-111.

[21] Ibid., p.117.

[22] Ibid., p.103: «Contrariamente a lo que durante un cuarto de siglo fue un dogma del movimiento comunista, no se deriva del marxismo: 1) que la existencia de un partido único sea la condición necesaria para la construcción del socialismo, 2) que la dictadura del proletariado deba ser ejercida necesariamente por el Partido Comunista, 3) que la revolución socialista implique necesariamente la negación de los derechos políticos de una burguesía que ha sido privada de sus privilegios económicos. En la Unión Soviética ha sido así no por razones de principio, sino por razones históricas. Canonizar estas leyes como necesarias es sustituir el pensamiento de Lenin por el de Stalin». Lo mismo literalmente en *El gran viraje del socialismo* (París 1968) p.102

al nivel de las sociedades campesinas del Oriente colonial, y ello explica «los terribles errores cometidos» no obstante los inmensos éxitos conseguidos. La implantación del comunismo sólo era posible en aquel dilatado país de estructura feudal y campesina a través de la lucha armada y de prolongadas guerras. Garaudy censura duramente la pretensión de los actuales dirigentes chinos de imponer como única concepción marxista-leninista su forma particular de construcción del socialismo. De ahí las funestas consecuencias a que les conduce: preconizar la lucha armada y sangrienta para extender su «modelo» a los pueblos asiáticos, como el Vietnam; organizar grupos «prochinos» incluso en Francia, persistir «en un antisovietismo delirante» para justificar la hegemonía china en el movimiento comunista mundial, con la consiguiente división del mismo, y otras aberraciones, que, sin embargo, no deben llevar a despreciar la formidable experiencia china del paso directo del feudalismo al socialismo.

El *modelo checoslovaco* es el que merece mayores elogios a Garaudy, el que guarda mayores analogías con el posible modelo de comunismo francés. A diferencia de los demás países socialistas, Checoslovaquia era «el único país que pudo desarrollar el socialismo partiendo de un Estado altamente desarrollado desde el punto de vista técnico, económico y cultural»; es decir, las condiciones ideales de alto desarrollo del proletariado que Lenin presentaba como etapa previa a la revolución comunista. Se refiere, es claro, al programa esbozado en enero de 1968 por el Partido Comunista checo para la «renovación del socialismo», y que su secretario general, Alejandro Dubcek, comenzaba a realizar. Era el partido dominante entonces, que trataba de realizar la «verdadera democracia socialista», en coalición con los demás partidos socialistas, para la transformación del sistema parlamentario, instauración de libre discusión y libertad de palabra con la supresión de la censura. Se trataba luego de completar el sistema «con órganos de democracia directa capaces de desarrollar una autogestión socialista».

Todo ese proceso pacífico hacia el comunismo fue interrumpido con la invasión soviética y de sus aliados en agosto de 1968. Los millones de comunistas del mundo, que saludaron gozosos «la primavera de Praga», condenaron la invasión «como un crimen contra la esperanza, contra el socialismo y contra el porvenir»[23].

[23] Ibid., p.176

Garaudy prosigue sosteniendo la pluralidad de modelos del socialismo que habrán de construirse en los países del «neocolonialismo», a que están sometidos ahora los pueblos de América y del Tercer Mundo. En ellos, la construcción del modelo específico de «socialismo científico derivará de la estructura económica y social de cada país», pues «la lucha revolucionaria por el comunismo» tiene aspectos diferentes según la disparidad existente en el desarrollo y situación propia de cada país. Según Garaudy, estos modelos serán válidos con tal de que se ajusten a las «leyes fundamentales», que ahora reduce a tres: 1) abolición de la propiedad privada e instauración de la propiedad social; 2) «una revolución socialista de la ideología y de la cultura que presente el doble carácter de acabar con las enajenaciones engendradas por los regímenes anteriores, basados en la explotación y opresión de los hombres, y de crear las condiciones para el acceso de todos a las conquistas de la ciencia y de la cultura»; 3) como condición previa, «un cambio radical de clase en el poder político» que Marx llamaba dictadura del proletariado, y que realice una democracia real, no formal, «que asegure a cada trabajador la participación activa en la dirección del Estado y de la economía». De ahí derivarán todas las demás leyes de la estructura, primero del socialismo y después del comunismo. El modo de este paso al socialismo no es necesario que sea de la violencia armada; ello dependerá de la resistencia que haya de vencerse. «Para un comunista, *la revolución no se define por la violencia*, sino, fundamentalmente, por un cambio en las relaciones de producción»[24].

Garaudy pasa, por último, a esbozar lo que puede ser *el modelo francés de socialismo,* tras largas disquisiciones sobre las condiciones del desarrollo económico y político de la Francia del gaullismo. El paso al socialismo desde el actual sistema del «capitalismo monopolista de Estado» será similar al iniciado en el Estado checo, el único conveniente a las naciones más desarrolladas en su nivel económico, político y cultural como Francia, pues ya dijo Lenin que tal modo de capitalismo constituye «la preparación material más completa para el socialismo». Ha de ser una transición pacífica que excluya una revolución sangrienta por la fuerza de las armas. Pero implicará no sólo un cambio en la mayoría parlamentaria, según la tesis reformista del «austromarxismo», sino una movi-

[24] Ibid., 273-274 275-276

lización de masas similar «al mayo francés» de 1968 o, «lo que llamó el comunista español Carrillo», la presión de una «huelga nacional» obrera, estudiantil y de todos los niveles intelectuales que imponga la exigencia de reestructuración de la forma del Estado.

Serán necesarias profundas transformaciones, primero en las estructuras políticas, sobre todo con la reforma a fondo del sistema parlamentario, que deje de ser mero instrumento de utilización por la burguesía y pase a órgano representativo de una democracia directa; el comunismo francés ya acepta la pluralidad de partidos, según declaración del secretario del Partido, Waldeck Rochet, y además exige la plena restauración de las libertades políticas. En el aspecto económico, se habrá de completar el proceso de las nacionalizaciones, que acabe con el monopolio capitalista, y además se habrá de establecer una planificación democrática, con la creación de las condiciones requeridas para la *iniciativa económica* de cada trabajador. Garaudy habla con insistencia del sistema de *autogestión* mediante los consejos de fábrica y comités de empresa, que instaure un control obrero sobre todo el proceso de producción y lleve a una «gestión democratizada» de las empresas y servicios públicos. Todo lo cual habrá de completarse con la transformación del propio Partido Comunista, que ha de «romper con las concepciones estalinistas», en especial con el «centralismo» en su organización; ya había subrayado con frecuencia que el papel del Partido no es tanto la de dirección ejecutiva de todas las funciones del poder como la de suscitar y estimular la espontaneidad e iniciativa de sus miembros para la realización de una tarea común en la forma de participación democrática directa [25].

Y como meta última de este socialismo democrático que debe abocar a la fase final de la sociedad comunista, con la propiedad común de los medios de producción y la sociedad sin clases, sin coacción y sin Estado, Garaudy subraya a menudo que el socialismo es una configuración de la sociedad en que el *desarrollo* del hombre signifique el fin de todas las alienaciones. La esencia del socialismo es precisamente la de ser un régimen «capaz de hacer al individuo un hombre, es

[25] Ibid., p.317: «La toma del poder no se sitúa sólo a nivel del Estado, sino, simultáneamente, en todos los niveles de la economía y de la cultura. El Estado socialista, al nacer así de una exigencia democrática real de participación en todos los niveles de la vida social, puede ser, desde un principio, un Estado democrático, y puede escapar a la burocracia que se instaura».

decir, un creador; tal es el momento decisivo de la iniciativa, es decir, de la creación continua del hombre por el hombre».

En los ensayos subsiguientes, es decir, en *El gran viraje del socialismo* y *Toda la verdad,* Garaudy prosigue la exposición reiterativa de estos mismos conceptos y reflexiones sobre el nuevo modelo del socialismo que las exigencias del desarrollo actual y la nueva situación producida por la revolución científica y técnica reclaman; es decir, su concepción de un socialismo democrático, liberado de la intransigencia dogmática de los modelos ruso y chino, flexible en cuanto a la construcción de sus diversos modelos, abierto a las libertades políticas y a la pluralidad de partidos, cuyo objetivo propio sea el desarrollo integral del hombre, la creación de un «hombre nuevo». En ellos agudiza Garaudy sus críticas contra la rigidez y burocratismo de los partidos soviéticos e introduce la noción, esbozada por Gramsci, del «nuevo *bloque histórico»,* que envuelve la clase obrera tradicional y los intelectuales, entre los cuales se sitúan ya las capas más cualificadas de obreros, producto característico de la nueva revolución industrial.

Diálogo con los cristianos.—Es otro tema constante, que no suele faltar en los escritos de Garaudy. Tras la pérdida de la fe cristiana, vivida por breves años en su primera juventud, sucedió en el joven militante comunista un interés especial por el cristianismo, su evolución y sus problemas, sin dejar de reafirmar de continuo su ateísmo. Puede ser llamado el ateo entusiasta del cristianismo. Ya su primera obra, *La Iglesia, el comunismo y los cristianos,* es un estudio sobre la Iglesia católica y sus relaciones con el comunismo, y vuelve a tratar ampliamente el tema en sus conferencias, *Del anatema al diálogo,* con los teólogos en Salzburgo en 1965; en un capítulo especial de *Marxismo del siglo XX,* en otro *Hacia un modelo francés de socialismo,* en larga sección de *La alternativa* y un poco en casi todos los escritos, hasta el último ensayo difundido: sus conferencias en el seminario de Barcelona en 1977[26]. En todos ellos se repiten las mismas reflexiones, las mismas experiencias de su trato con teólogos católicos y protestantes, igual empeño en dialogar con grupos cristianos. Garaudy se ha hecho famoso por ser uno de los primeros promotores (de la parte marxista) del diálogo entre cristianos y marxistas desde que Pablo VI y el concilio Vaticano II

[26] R. GARAUDY, *Militancia marxista y experiencia cristiana,* tres conferencias y una mesa redonda en el Instituto de Teología (Barcelona 1979)

abrieron la puerta a este tipo de discusiones. En las citadas conferencias de 1977 habla de su «experiencia de más de quince años como iniciador y organizador del diálogo entre cristianos y marxistas», como miembro del Buró Político del Partido Comunista francés y de acuerdo con el cardenal König, de Viena (encargado de la Comisión de los No Creyentes) y del Consejo Ecuménico de las Iglesias. Debieron de ser numerosas sus giras de conferencias por diversos países americanos.

¿Cuál era el propósito de este empeño dialogante de nuestro comunista? Se trata, recalca Garaudy, no de convertirse mutuamente, sino de hacer comprender a los cristianos y comunistas que tienen algo que aprender unos de otros. Los comunistas ignoran la herencia cultural cristiana, las ricas aportaciones de la tradición cristiana a un humanismo pleno, y corren el riesgo de enquistarse en un humanismo cerrado, como el materialismo francés de 1700. Deben asimilar los altos valores de creatividad y de trascendencia como dialéctica de superación hacia el futuro y de liberación humana que el cristianismo ha aportado. Los cristianos, a su vez, deben aprender de los comunistas el papel de las estructuras de opresión del hombre y el método de actuación para liberarlo de las alienaciones.

Garaudy aspira, en el fondo, a obtener una *convergencia* entre las posiciones marxistas y las cristianas para llevar a cabo una estrecha *colaboración* en la obra común de creación del hombre nuevo, de la nueva humanidad que él augura próxima. Esta convergencia viene a conseguirse, según él, entre el marxismo, despojado de los dogmas estalinistas y adaptado a las exigencias del desarrollo social de nuestro tiempo, tal como lo ha descrito en la figura del socialismo democrático, y un cristianismo libre también de los dogmas y mitos, que son «vestigios de supersticiones primitivas».

Pero el marxismo que Garaudy libremente propaga en los ambientes cristianos avanzados conserva intactos los principios fundamentales del materialismo ateo con la subversión del orden social, así como el cristianismo, que con la misma libertad predica, es ya la consabida caricatura y grotesca interpretación de un cristianismo sin Dios y convertido en humanismo radical. Con rara astucia, apela a los planes de renovación proclamados por el Vaticano II, colma de elogios ese movimiento renovador que aparece en la Iglesia posconciliar, recuerda a cada momento ideas y frases del P. Chenu, del

P. Rahner, de nuestro González Ruiz, de Teilhard de Chardin, de otros teólogos de vanguardia, católicos y protestantes, con quienes ha tenido contactos, para apoyar su versión del nuevo cristianismo que se alumbra según los signos de los tiempos, a la que aplica la dialéctica marxista de una superestructura en devenir. Si, según los marxistas, la existencia determina la conciencia, no se puede hablar de la «religión» como algo inmutable, una concepción de Dios y del mundo igual para todos tiempos. La ideología cristiana será también un *reflejo* de estructuras sociales e históricas determinadas. Así, en la época feudal, la Iglesia se consideraba como fin en sí, y su esencial misión era la de preparar a los hombres para la vida eterna, con desprecio del mundo. Con el Renacimiento y venida del capitalismo, se pone al servicio del Estado, y queda ligada a la ideología burguesa como instrumento del conservadurismo integrista; su «doctrina social» será la mejor garantía de la propiedad privada. Con las nuevas transformaciones político-sociales, el *reflejo* ideológico sigue operando, y por ello aparecen tan hondas mutaciones tanto en los medios protestantes como católicos. La Iglesia, con su ideología e instituciones, evoluciona al compás de los cambios en las relaciones de producción.

Demolición de los dogmas cristianos.—Pero es nulo el interés de Garaudy por el catolicismo y sus dogmas o formas de vida. Son constantes sus expresiones despectivas respecto de la Iglesia establecida, de las naciones de creyentes y sectores del episcopado que aún mantienen fidelidad a los dogmas, las acusaciones de integrismo reaccionario y de haber favorecido los grandes crímenes del fascismo. En cambio, se complace en referir las afirmaciones de teólogos de vanguardia que presentan un cristianismo volcado en la única tarea de promoción del mundo, de elevar la dignidad del hombre y de liberación de todas sus alienaciones que le mantienen en su condición de objeto en vez de sujeto. La expresión del P. Rahner: «El problema del hombre lo es todo en la teología dogmática», y las similares de Chenu, González Ruiz o el panevolucionismo de Teilhard de Chardin (que «ha abierto una brecha en el antiguo dogmatismo de su Iglesia»), dan, para Garaudy, la verdadera imagen de la teología posconciliar, y no «las supersticiones más retrógadas que explotan en publicaciones populares la ignorancia de los cristianos»[27].

[27] *¿Se puede ser comunista hoy?*, ed. cit., p.332-333; véase p.325-352; *Del anatema al diálogo* p.149. Cf. 125-150, toda la conferencia sobre Teilhard de Chardin.

Desde estos puntos de vista expresa Garaudy su propia concepción del cristianismo, basada en Karl Barth y Bultmann sobre la «desmitologización» de la fe bíblica, en la teología secularista del obispo Robinson, de Harvey Cox y otros teólogos de la muerte de Dios, a quienes se remite. El mensaje cristiano se tradujo en el lenguaje de las ideologías, los mitos y las filosofías del mundo antiguo. Pero «el mito carece de valor en sí mismo». Es un lenguaje de símbolos, de figuraciones y de la imaginación con el que se quiere expresar, en función de la concepción del mundo en cada época, «la apertura a la trascendencia en la vida del hombre», y que proponen un modelo de ser y de actuar.

De este tipo serían los relatos bíblicos: la ascensión de Cristo, expresada en el lenguaje de la cosmología de Tolomeo; la trascendencia, concebida como un alejamiento en el espacio; la creación, pensada según el modelo gnóstico o de la causalidad empírica. De una manera especial repite nuestro ateo marxista que la distinción de alma y cuerpo y «el mito de la inmortalidad» provienen de las ideas platónicas, «que nada tienen que ver ni con el cristianismo ni con la Biblia». Es el dualismo platónico el que ha venido «a separar el alma y el cuerpo, la tierra y el cielo, el aquí-abajo y el allí-arriba, el hombre y Dios», y por ello llamaba Nietzsche a esta teología cristiana «platonismo para el pueblo». El dogma de la resurrección de Cristo (al que Garaudy declara adherirse con tanta fe) no recibe mejor tratamiento. No fue un hecho histórico, como si hubiera el cuerpo de Cristo vuelto a la vida. Jesús murió como individuo, pero resucitó como persona, como la persona de todos nosotros; resurrección en la especie, en un ser genérico que en cierto modo nos pertenece y por el que tendremos vida inmortal, sutiliza Garaudy con categorías marxistas y cierta tendencia panteísta [28].

Así va deshaciendo nuestro filósofo todos los dogmas cristianos, reduciéndolos a mitos, simbolismos, supersticiones derivadas de antiguas concepciones. Sólo quedan como lenguaje de la trascendencia, según expresión de Jaspers. Y esta noción de la trascendencia, sobre la que vuelve Garaudy aún más intensamente en los últimos escritos, ya ha recalcado que no es un atributo de Dios («nosotros rechazamos el nombre mismo de Dios, porque implica una presencia, una realidad»), sino dimensión humana: es el hombre en cuanto rebasa la

[28] *Palabra de hombre* p.215-233; *Del anatema al diálogo* p.41-43

animalidad, como tensión hacia el futuro, a nuevas posibilidades; el hombre como creatividad continua, que todas esas y muchas más expresiones emplea para designarla, y en lo que encuentra tendencia al infinito, algo de divino, la única divinidad que existe. «Para que el hombre viva y se desarrolle, tal Dios (el Dios del teísmo tradicional) debe morir», repite con el obispo Robinson.

Lo extraño es que teólogos y creyentes incautos hayan prorrumpido en deliquios de entusiasmo y admiración para el cristianismo y apertura a la Iglesia de este nuevo apóstol del diálogo, cuya benévola condescendencia le ha permitido propalar su marxismo y su falso cristianismo en los ambientes clericales. Es el suyo un cristianismo ateo o un «cristianismo sin religión», como lo llama, que no tiene necesidad de recurrir «a la hipótesis de Dios» para propagar ampliamente la transformación marxista de la sociedad a través de su lírico apasionamiento por la figura de un Cristo revolucionario, símbolo de la lucha reformadora de las estructuras sociales de opresión y símbolo, a la vez, del amor y entrega total a los demás.

La pasión por el diálogo cristiano-marxista de Garaudy envolvía, sin duda, no sólo una buena intención de mutuo conocimiento, sino un oculto afán *proselitista*. Trataba de crear entre los creyentes intelectuales una corriente de simpatía y adhesión hacia el marxismo, que se ha continuado con los movimientos de la teología de la liberación y grupos de «cristianos por el socialismo», sembrando la confusión de un cristianismo complementario del marxismo y casi identificado con él ideológicamente. Felizmente, esta confusión se ha ido superando, y ya no se habla casi de tal diálogo con el marxismo, que la Iglesia había abierto para los solos fines de cierta colaboración en la solución de los problemas temporales.

OTROS MARXISTAS INDEPENDIENTES

Aparte de Sartre y de Garaudy, que obtuvieron resonancia internacional, han proliferado en Francia numerosos pensadores marxistas, de una línea más o menos disidente y revisionista, que no se sometieron a la ortodoxia comunista del PCF o, enrolados en el Partido, acabaron por ser excluidos de él. Los intelectuales franceses siguen con preferencia las tradiciones de su propia cultura humanista y racionalista, y con dificultad se someten al yugo de un pensamien-

to extranjero si no es bajo el prisma de una interpretación personal. Mencionemos algunos más destacados.

HENRI LEFÈBVRE (n. 1901) es el principal exponente y, sin duda, el pensador más fecundo y original. Nacido en un pueblo de Las Landas, obtuvo la licenciatura en filosofía muy pronto (1919) y, después de varias ocupaciones, entró en la enseñanza (1929), siendo profesor en varios liceos. Había pasado por un primer período de entusiasmo por el existencialismo, pero se afilió muy pronto al comunismo (1928), llegando a ser miembro influyente del PCF hasta su expulsión (1958). Se dedicó entonces al estudio sistemático del marxismo, y fue uno de los primeros en explicar y difundir la doctrina marxista en Francia, defendiendo, no obstante, los derechos de la reflexión libre en los debates que abundaban por entonces en los círculos marxistas franceses. Suspendido de la enseñanza por el Gobierno de Vichy, formó parte de la Resistencia (1942-1944) y luego de la radiodifusión. Entró en el Centre National de la Recherche Scientifique, obtuvo el doctorado (1954) y fue profesor de sociología de la Universidad de Estrasburgo (1961) y de la Facultad de letras de París y Nanterre desde 1965.

Las obras de Lefèbvre pueden dividirse en dos períodos. El primero pertenece a la fase de afiliación al Partido, llevando la impronta de la ortodoxia marxista-leninista. Entre las principales (todas editadas en París), publicó tres selecciones de *Trozos escogidos de Marx*, de *Lenin* y *Hegel* y *La conscience mystifié* (en colaboración con Guterman, 1936); luego *Le nationalisme contre les nations* (1937), su fundamental estudio *Le matérialisme dialectique* (1939), las monografías sobre *Nietzsche* (1939), *L'existentialisme* (1946), *Descartes* (1947) y sus dos obras teóricas principales: *Logique formelle, logique dialectique* (1947) y *Critique de la vie quotidienne*, 2 vols. (1947, 1962), añadiendo otros estudios monográficos: *La pensée de Karl Marx* (1947), *Le marxisme* (1948), *Pascal*, 2 vols. (1949, 1954), *Diderot* (1949), *Contribution à l'esthétique* (1953), *Musset* (1955) y *Rabelais* (1955).

El período crítico se inicia con las obras *La pensée de Lénine* (1957) y *Problèmes actuels du marxisme* (1958), en pos de los cuales fue expulsado del Partido. Fue acusado por varios críticos, especialmente por Garaudy (entonces aún comunista), de haber abandonado el materialismo, la dialéctica de la naturaleza y la teoría marxista del Estado, convirtiéndose en un revisionista y un desertor. La censura oficial le incriminó, por su parte, de sostener que lo fundamental del marxismo era la dialéctica, la teoría de la alienación y del fetichismo de la mercancía, cuando la esencia de la teoría marxista hay que buscarla en la dictadura del proletariado. Lefèbvre, entonces, continuó elaborando la crítica más amplia de los dogmatismos estalinistas, hasta llegar a una revisión crítica profunda y verdadero abandono del «materialismo dialéctico» en sus obras más salientes: *La somme et la reste*, 2 vols. (1959), *Pour connaître la pensée de Lénine* (1957), *Introduction à la modernité* (1961), *Métaphilosophie* (1965) y *Marx: sa vie et son oeuvre* (1964). Sin olvidar su interés básico por las teorías marxis-

tas, enfocó desde ellas diversos estudios sobre sociología, como *Étude de sociologie rurale* (1963), *La langage et la société* (1966), *Sociologie de Marx* (1966), *Position: contre les technocrates* (1967), *Le droit à la ville* (1968), *La révolution urbaine* (1970) y *Fin de l'histoire* (1970). De sus numerosos artículos publicó dos colecciones: *Du rural à l'urbain* (1970) y *Au-delà du structuralisme* (1971)[29].

Humanismo marxista del hombre total.—Por la profusión de trabajos citados, ya aparece la imagen de Lefèbvre como un escritor de gran facundia y estilo fácil, fiel a la tradición «ensayista» francesa de apertura a todos los problemas nuevos y de la cultura. Su pensamiento filosófico se ha centrado, sin embargo, en el marxismo: su exposición y análisis teórico, sus personales interpretaciones y desarrollos del mismo. Cabe sólo señalar aquí algunas orientaciones de su elaboración personal.

La principal de estas directrices la podemos cifrar en la tendencia a presentar el marxismo como un humanismo que engloba la explicación y realización del *hombre total*. Se trata de formular una filosofía que reconozca la centralidad o valor supremo del hombre como *individuo*, que se apropia la naturaleza y la realidad entera; y una teoría de la cultura y de la historia fundada sobre la *totalidad humana* y la complejidad de sus aspectos. Tal dialéctica humanista cobra gran relieve en su primer trabajo, *El materialismo dialéctico*, y aparecerá en obras posteriores. Este denso y original estudio de la teoría marxista presenta ya la posición independiente del autor frente al marxismo oficial. La interpretación de la doctrina en la época estalinista se inclinaba hacia una filosofía sistemática de la naturaleza. En nombre de las ciencias «positivas», se tendía a considerar la filosofía como un cuadro para reunir los resultados de estas ciencias y para obtener una imagen definitiva del mundo. Reinaba una gran desconfianza respecto de los escritos juveniles de Marx, que se los consideraba como contaminados de idealismo y anteriores a la constitución del materialismo dialéctico. El método dialéctico se fundaba sobre la dialéctica de la naturaleza, y se llegaba así a una simplificación del marxismo y del materialismo, reducidos al reconocimiento del mundo práctico y material; esta ontología simplificadora del mundo material se completaba con la teoría económica, y el marxismo devenía un economismo.

[29] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*El materialismo dialéctico* (Buenos Aires, La Pléyade, 1969), *Problemas actuales del marxismo* (Buenos Aires, La Pléyade, 1965); *Crítica de la vida cotidiana*, trad. parcial en *Obras de H. Lefèbvre* I (Buenos Aires 1967); *La suma y la resta. Obras de H. Lefèbvre* I p.147ss, *Introducción a la modernidad* (Madrid 1971).

Bibliografía.—*Autopresentación*, en G. DOLLEDALLE y D. HUISMAN, *Les philosophes français d'aujourd'hui* (Paris 1965) p.282-299; I. FETSCHER, *Der Marxismus in Spiegel der französischen Philosophie*: Marxismusstudien (Tubinga 1954); G. LICHTHEIM, *Western Marxist Literature 1953-1963*. Survey (1964) p.123ss; R. GARAUDY, *A propos d'un livre d'Henri Lefèbvre: Initiation au marxisme ou initiation au revisionisme?*: Cahiers du Communisme 4 (1958); ID., *Perspectives de l'homme* (Paris 1959) p.328-332; R. WERDEN, *El materialismo dialectico según Lefèbvre* (Buenos Aires 1955); L. SOUBISSE, *Le marxisme après Marx* (Paris 1967).

Partiendo del estudio de la lógica hegeliana de la contradicción, Lefèbvre desarrolla la doctrina marxista del materialismo dialéctico. La dialéctica abstracta del ser y la nada en Hegel no hubiera dado lugar a la teoría positiva de la alineación humana sin la inversión materialista efectuada por Feuerbach, quien fundó el materialismo verdadero sobre el principio fundamental de la relación del hombre con la naturaleza sensible y con el hombre en comunidad, como un conjunto de relaciones sociales. Desde estos supuestos analiza luego los pasos dados por Marx para la construcción del método dialéctico y su aplicación al proceso histórico de la producción que se desarrolló en el trabajo a través de las alienaciones. En la parte segunda, sobre «la producción del hombre», rechaza tanto el economismo y el sociologismo vulgares como el acento puesto sobre la materialidad fuera de lo humano. «El estudio crítico de la economía viene entonces a integrarse al humanismo en tanto que análisis de la práctica social, es decir, de las relaciones concretas de los hombres entre ellos y con la naturaleza. Los problemas humanos más urgentes se determinan como problemas económicos, solicitando soluciones prácticas, es decir, políticas... Y la profundización del humanismo desprende pronto los elementos de dialéctica que contenía: dialéctica de las contradicciones históricas y de las categorías, dialéctica de la *cosificación* o alienación»[30].

El problema del hombre, central para la filosofía contemporánea, es así punteado en clave marxista. Tomando como punto de arranque la tesis marxista según la cual la praxis es el factor de mediación entre el hombre y la naturaleza, y el hombre se realiza en lo que es «diferente» de él, en lo que le niega y él mismo niega, Lefèbvre vuelve a incorporar a la reflexión marxista, en la última sección de esta obra fundamental, el concepto del *hombre total*. El hombre nace de la naturaleza, pero es actividad creadora y se produce por su actividad; se produce, pero él no es lo que produce. «Su actividad domina poco a poco a la naturaleza; pero ahora este poderío se vuelve contra él, toma las características de una naturaleza externa y lo arrastra en el determinismo social, que le inflige terribles pruebas... El hombre está profundamente desgarrado, y no se forma más que en el desgarramiento. No es de antemano más que una contradicción entre él mismo y la naturaleza»[31].

Los productos y las fuerzas de producción son precisamente «lo otro» de ese hombre total, en que él puede perderse. Porque «el predominio de lo económico es justamente lo inhumano, la esencia del hombre librada a una cosa, al dinero, al fetiche». Cuando su actividad creadora se diversifica, «el hombre se halla disperso en las múltiples actividades y producciones especializadas, en que se quiebra la realidad y la conciencia naciente de la naturaleza humana». Una nueva especie de productos aparece: los productos espirituales, las ideo-

[30] *El materialismo dialéctico*, trad. esp. (Buenos Aires [2]1971) p.110.

[31] Ibid., p.164.

logías. Estas representaciones ideológicas crean mitos, dioses y fetiches de una objetividad ilusoria que hace perder a los hombres la conciencia de su actividad creadora. «La alienación teórica se trueca así en práctica» [32].

Otras muchas formas de alienación se crean en la vida y relaciones del trabajo, que se vuelve inhumano para el hombre; en el individuo, que se aísla de la comunidad, sin la cual el ser humano es inconcebible. «La alienación se extiende así a toda la vida», y se multiplican las contradicciones dentro de su ser y en todos los aspectos del vivir humano [33].

La solución radica en la lucha para hacer realidad la totalidad del ser del hombre, superar las disociaciones entre lo material y espiritual, las oposiciones entre lo individual y lo social, volver a la unidad de sujeto-objeto. A través de los desgarramientos va hacia la libertad. «El hombre total es el hombre desalienado». Y el fin de la alienación será la vuelta del hombre a sí mismo, a un naturalismo acabado, que coincide con el humanismo, en el cual la instancia suprema no es la sociedad, sino el hombre total, el individuo libre en la comunidad libre [34].

De este modo prosigue el filosófo francés su curiosa interpretación del materialismo dialéctico desde una perspectiva de un humanismo más o menos idealizado, que dice se encuentra en Marx, pero fue olvidado por Lenin. Y concluye, en sus últimas páginas, en una suerte de idealismo panteísta, afirmando que este esfuerzo «hacia lo único» debe terminar «en la unidad del hombre con la comunidad y

[32] *El materialismo dialéctico* p.168-174. Cf. p.169: «Las representaciones ideológicas transponen lo humano en el plano de las cosas, de las sustancias externas: los dioses, los destinos, la verdad metafísica absoluta... La objetividad de los productos espirituales contiene una parte de ilusión. Pero estas apariencias se transforman en realidad: los hombres creen que sus representaciones sociales tienen un origen trascendental, y se organizan de acuerdo con esta creencia, utilizada por los políticos. La alienación teórica *se vuelve así práctica*, reaccionando sobre la praxis. Mitos y fetiches parecen dotados de una potencia real que los hombres les han conferido, y que no es más que su propio poderío vuelto contra ellos».

[33] Ibid., p.176: «La alienación se extiende así a toda la vida. El individuo no puede librarse de ella. Cuando quiere librarse, se aísla en sí mismo, lo que es precisamente una forma aguda de alienación... El no se aprehende más que como abstracción teórica (el alma, la vida interior, el ideal) o como ser biológico (el cuerpo, la libido sexual). Sostiene y reproduce en el, agravada, la disociación de la comunidad. La contradicción es multiforme en él: entre la inconsciencia y la conciencia, entre la naturaleza y lo humano, entre lo social y el individuo, entre el instinto y la lucidez, entre el contenido y la forma, entre la práctica y la teoría».

[34] Ibid., p.179: «El hombre total es el sujeto y objeto del devenir. Es el sujeto viviente que se opone al objeto y supera esta oposición... El hombre total es el sujeto-objeto viviente ante todo desgarrado, disociado y encadenado a la necesidad y a la abstracción. A través de este desgarramiento *va hacia la libertad; se vuelve naturaleza, pero libre*. Se vuelve totalidad, como la naturaleza, pero dominándola. El hombre total es el hombre *desalienado*... El fin de la alienación humana será la 'vuelta del hombre a sí mismo', es decir, la unidad de todos los elementos de lo humano. Este 'naturalismo acabado' coincide con el humanismo. Creara al hombre humano, conservando toda la riqueza del desarrollo». Cf. p.181: «Para este humanismo, la instancia suprema no es la sociedad, sino el hombre total. El hombre total es el individuo libre en la comunidad libre».

con el universo», lograda en una suerte de comunión extática en que la conciencia sale de sí y cuyos momentos más elevados son el misticismo religioso y el arte. Es que «el individuo perecedero tiene en su yo más que a él mismo: tiene al hombre, al espíritu, al ser»; una suerte de esencia sobrehumana que lucha en sí mismo para perpetuarse tras de la muerte. Lo cual tiene ya muy poco de materialismo marxista.

El segundo volumen de *Crítica de la vida cotidiana* (1962) es más complejo que el primero y se enmarca ya en la fase posterior de crítica del marxismo ortodoxo, continuando, entre otros temas, el análisis sociológico de la vida cotidiana. Distingue entre vida pública y vida privada, y afirma que la vida diaria ha perdido la dimensión de profundidad; la vida diaria en las ciudades carece de espontaneidad. La reprivatización de la vida determina una pérdida de prestigio de lo colectivo y su derrota como elemento transformador de la vida diaria. En el análisis de la compleja realidad social, Lefèbvre dedica especial atención a los «instrumentos formales» y a las categorías, poniendo su habitual énfasis en las categorías de totalidad y negatividad. De lo que se trata es de historificar y relativizar la categoría de alienación con objeto de comprender su complejidad diferenciada, pues no existen alienaciones absolutas.

La *Lógica formal, lógica dialéctica* es otra obra teórica importante, en que Lefèbvre muestra su actitud independiente frente al dogmatismo estaliniano, que eliminaba todo estudio de la lógica formal. Nuestro pensador afirma la validez de la lógica formal como preparatoria para la lógica dialéctica y su necesidad para todo uso del discurso. La lógica dialéctica la define, ante todo, como crítica del uso formal de la lógica aristotélica. Este uso es infecundo y no permite reconstruir el movimiento del contenido pensado, de llegar a captar cada totalidad concreta considerada. La dialéctica materialista se asigna esas tareas como resumen del estudio del desenvolvimiento histórico y la más alta conciencia que el hombre pueda tomar de su formación, de su contenido viviente. Tal lógica dialéctica se determina, a la vez, como método apto para hacer posible el análisis de las particularidades específicas de cada dominio, siendo la expresión del devenir general y de las leyes universales de todo proceso evolutivo.

Revisión crítica del comunismo dogmático.—En el segundo período, Lefèbvre, que ha despertado del «sueño dogmático» por la invasión soviética de Hungría en 1956, somete a revisión crítica los supuestos del comunismo dogmático y sus anteriores posiciones, sobre todo en *Problemas actuales del marxismo*, *La suma y la resta* e *Introducción a la modernidad*. En el primero rechaza la teoría del reflejo, subrayando que entre realidad y pensamiento no se da una relación de reflejo mecánico, ya que «lo real es complejo y contradictorio, y los reflejos de lo real contribuyen con las contradicciones de la realidad, con las propias contradicciones e incoherencias, a la

coherencia» (p.75). Por los sucesos de Hungría se ha dado cuenta de que el marxismo, que pretende ser una crítica de las alienaciones e ideologías y fautor de un humanismo que satisfaga a las exigencias de justicia y libertad, ha pasado a ser él mismo alienante e ideológico, justificación de injusticia y opresión, porque se ha transformado en «metafísica del Partido y del Estado, elevados a absolutos que reclaman una adhesión incondicional»[35].

Un «retorno a Marx» y un reexamen de sus puntos de vista precedentes conducen a Lefèbvre a la crítica del marxismo oficial y a la negación del «materialismo dialéctico» como sistema formalmente determinado y como metodología absoluta, que reemplaza por una «filosofía programática de la praxis». Una filosofía fiel al espíritu de Marx debe ser una filosofía no problemática ni dogmática, sino *programática*. Programa abierto y modificable en base a la historia y a la reflexión sobre la praxis que debe incluir estos puntos: devolver el sentido al tema de la superación mediante la restitución de los momentos de la mediación; explicitar el concepto de la alienación y determinar su uso y alcance; reconocer la centralidad del *individuo*, del hombre total, que es el que se apropia la naturaleza y la realidad humana; formular una filosofía de la presencia total y una teoría de la cultura fundada sobre la *totalidad humana* y la complejidad de sus aspectos[36].

Tras estos trabajos de revisión crítica de la doctrina oficial, se ocupó de estudios sociológicos, entre los cuales tiene especial relieve el análisis acerca de la relación entre lenguaje y sociedad en su *Langage et société*. Pero no abandonó, aunque disidente y proscrito del Partido, sus convicciones íntimas sobre un marxismo esencial. Así, en sus polémicas contra Althusser, a quien acusa de sustituir el marxismo dogmático por un nuevo escolasticismo marxista, y contra los estructuralistas, insiste en el carácter revolucionario de la dialéctica como superación de la estructura actual de alienación en los pueblos capitalistas y en los socialistas. Él se pronuncia a favor de un socialismo fundado en el *autogobierno*, como base política para la superación del burocratismo y la tecnocracia[37].

Se ha de mencionar también su última monografía: *La fin de l'histoire*, un original ensayo sobre historia e historicidad en que recoge el pensamiento de Hegel, Marx y Nietzsche sobre el tema y prolonga la reflexión de los tres grandes pensadores de la modernidad sobre ese problema global: el fin de la historicidad, la salida de la historia. Individuos y pueblos habrán de vivir en adelante una vida poshistórica, luchar por producir nuevas diferencias en el seno

[35] *La somme et la reste* (Paris 1959) II p.684.

[36] *La somme et la reste* I p.33, c.2-7, II p.707ss. Cf. *Problèmes actuels du marxisme* c.2; *Introduction à la modernité* (Paris 1962) p 27-40 138-148, *Marx* (Paris 1964) p.19-37 42ss.

[37] La crítica de Althusser, *Sur une interprétation du marxisme*, en *Au-delà du structuralisme* (Paris 1971) p.313-346, y *Les paradoxes d'Althusser*, ibid., p.371-417. La crítica de los estructuralistas, en diversos artículos de dicha colección *Au-delà du structuralisme*. Además, en *Position. contre les technocrates* (Paris 1967).

del mismo. Es lo que llama la entrada en el mundo de las utopías, la reflexión crítica de toda filosofía, para la que han inventado estos marxistas franceses el nombre de *metafilosofía* (cuyos prolegómenos «dice escribir en su otro ensayo, *Métaphilosophie»)*, que es ya una marcha hacia un *metamarxismo.*

Se han de mencionar también aquí los que, con Lefèbvre como principal protagonista, formaron el grupo de disidentes reunidos en torno a la revista *Arguments* (1957-1962), fundada para promover el estudio científico del marxismo con plena libertad de espíritu: K. Axelos, F. Châtelet, P. Fougeyrollas.

El griego KOSTAS AXELOS (n.1925) era director de la revista, y publicó *Marx, pensador de la técnica* (1961, trad. esp., Barcelona 1969), *Vers la pensée planétaire* (París 1964), *Introducción a un pensar futuro* (trad. esp., México 1973) y una colección de artículos (*Argumentos*, trad. esp., Madrid 1973). Axelos sigue la misma tendencia humanista, sosteniendo que en el pensamiento de Marx no existen elementos de «ontologismo» (dialéctica de la naturaleza), sino que prevalece en él un planteamiento antropológico. Marx no parte de una naturaleza o materia en movimiento, sino de los hombres, seres naturales y sociales que trabajan para satisfacer sus necesidades, y por ello desarrollan una técnica. El problema de la técnica es, pues, central en el pensamiento de Marx, que trata de suprimir la metafísica y superar toda filosofía realizándola en la práctica y en la técnica.

La única perspectiva real de emancipación del hombre y de avance hacia un mundo realmente planetario está en el desarrollo de la tecnica. Pero, en el capitalismo, el uso de la técnica es la fuente de todas las formas de alienación humana. Para Marx, todo estaría alienado y alienante e impide el camino hacia el futuro, que sólo puede instaurarse destruyendo lo anterior. El avance hacia la *era planetaria* es el proceso de una nueva humanidad, de un mundo en que las partes se mueven hacia su totalidad. El trabajo desalienado debería convertirse en juego, y el nuevo pensamiento planetario, que lo organiza y planifica, permanecería siempre abierto, y se pondría constantemente en crisis a sí mismo y al universo entero.

FRANCISCO CHÂTELET está más interesado en la reflexión histórica, en la epistemología y esfuerzo por justificar la actividad científica. Ha publicado *Logos et Praxis. Recherches sur la signification théorique du marxisme* (Paris 1962) y *La naissance de l'histoire* (1962). Más recientemente ha dirigido la publicación de una extensa *Histoire de la Philosophie. Idées, doctrines*, 4 vols. (París 1972-1973; trad. esp., Madrid, Espasa-Calpe, 1976), de corte e inspiración marxistas, y en la cual son numerosas sus aportaciones, junto con las de otros colaboradores de la misma tendencia. La obra no tiene nada de exposición sistemática de los filósofos y sus doctrinas, sino de subjetiva reflexión sobre el proceso de los sistemas según el enfoque y valoración marxistas. Cabe también mencionar a P. FOUGEYROLLAS, uno de los intelectuales del PCF; escribió *Le marxisme en question* (París 1959), *La conscience politique dans la France contemporaine* (1963), *Contradiction*

et totalité y *Surgissement et déploiments de la dialectique* (1964), que muestran los intereses afines del grupo y sostiene la idea de que el marxismo científico avanza más allá de la filosofía como tal y ha de configurarse como una metafilosofía[38].

LUCIEN GOLDMANN (1913-1970) debe ser citado aparte entre los marxistas franceses por sus aplicaciones de la teoría marxista al campo de la investigación sociológica de la cultura y a los temas del arte, siguiendo la inspiración de Lukács. Sus obras principales: *Materialisme dialectique et histoire de la littérature* (París 1947), *Recherches dialectiques* (1955; trad. esp., Caracas 1962), que es su estudio básico; *Le Dieu caché* (1955), *Marxismo, dialéctica y estructuralismo* (1966; trad. esp., Buenos Aires 1968), *Sciences humaines et philosophie* (1955, trad. esp., Buenos Aires 1970), *Pour une sociologie du roman* (París 1964) y *El hombre y lo absoluto* (Barcelona 1969).

Goldmann concibe, en pos de Lukács, la categoría dialéctica de totalidad como el principio revolucionario de la ciencia. «La idea de *totalidad* constituye el centro y fundamento de todo el pensamiento dialéctico». Procede, además, a realizar un análisis marxista de la realidad histórica a través de la idea de alienación en sus diversas manifestaciones, asumiendo otros análisis lukacsianos, como el de «reificación», como fundamentales en el marxismo. Según su concepción, la filosofía se configura como «un intento de respuesta conceptual a los problemas humanos fundamentales tal como se plantean en cierta época en una sociedad dada»[39]. Las respuestas a estos problemas son de distinto género: conceptuales y abstractas (filosofía), sensibles y concretas (arte), prácticas (acción). Los esfuerzos de los filósofos y los artistas son afines entre sí, lo que explica el parentesco que se encuentra en cada época entre las obras de grandes artistas y grandes pensadores. Goldmann analiza especialmente las parejas Descartes-Corneille, Pascal-Racine, Kant-Schiller, Hegel-Goethe. Literatura y filosofía son, en planos diferentes, expresiones de una visión del mundo como hecho social.

Dentro del marxismo, la totalidad más importante la constituye la clase histórica; y en el ámbito del esquema conceptual de la clase y conciencia de clase como totalidad histórica, Goldmann elabora una tipología de las visiones o concepciones del mundo. Así, estudia el tipo particular de conciencia expresado en los *Pensamientos* de Pascal y en el teatro de Racine, que corresponde a una *visión trágica* del mundo, como expresión de una crisis profunda en las relaciones entre los hombres y el mundo social y cósmico. En igual sentido, afirma que la evolución de la forma de la novela se relaciona con la mutación análoga de la estructura de la reificación, del desarrollo y

[38] Estos cuatro autores han sido estudiados en la obra de L. SOUBISE, *Le marxisme après Marx* (París 1971), quien, a su vez, está a favor de una reinterpretación de la dialéctica en términos de alienación-praxis-superación de la alienación o desalienación, y mantiene que el marxismo se desarrolla también dialécticamente, contradiciéndose a sí mismo.

[39] *Investigaciones dialécticas* (Caracas 1962) p.20-21 27

de las mutaciones que acontecen en los modos de producción. Así, en *Sociología de la novela* señala la relación entre el modo de producción y la creación novelística en varios períodos históricos.

El autor abre nuevos caminos metodológicos para el análisis de las estructuras artísticas e ideológicas y del mutuo condicionamiento entre ambas en el mismo ámbito social. Esto explica el hecho de que en la historia se produzcan continuas repeticiones del arte y de la filosofía del pasado y que una misma concepción del mundo desempeña diversas funciones en distintas épocas: revolucionaria, conservadora o decadente.

Y no se ha de olvidar, entre la nube de escritores franceses actuales más o menos imbuidos de marxismo, a AUGUSTO CORNU, uno de los más activos divulgadores de las ideas marxistas ante el gran público con sus trabajos *Karl Marx: l'homme et l'oeuvre* (París 1934), *La jeunesse de K. Marx* (1934), *K. Marx: de l'hégélisme au matérialisme historique* (1937), *Utopisme et marxisme* (París 1937), *Karl Marx et la pensée moderne* (1948), *Essai sur la critique marxiste* (1949), *K. Marx et F. Engels* vols.1-3 (París 1955; trad. esp., Buenos Aires 1965).—Al sociólogo y también divulgador marxista RAYMOND ARON, que ha publicado *Marxismes imaginaires (Sartre-Althusser)* (París 1970) y, en colaboración, *De Marx à Mao Tsé-toung, un siècle international marxiste* (París 1967).—A. J. HYPPOLITE, autor de la documentada investigación *Études sur Hegel et Marx* (París 1955) y otros de menor renombre.

Mas recientes seguidores de la ideología marxista que se van alejando del PCF por el burocratismo excesivo de éste y su estrecha dependencia de la política y de la praxis soviética, han planteado cuestiones particulares sobre la clase obrera y el carácter de las relaciones capitalistas actuales, sobre la función de los intelectuales en el movimiento revolucionario de los jóvenes, etc. Así, SERGE MALLET (n. 1927), que ha publicado *La nouvelle classe ouvrière* (París 1963), un estudio a base de encuestas sobre los cambios producidos en la estructura actual. Esta «nueva clase obrera», que tiene ya más estrecho contacto con técnicos e ingenieros, ha cambiado de comportamiento, y sus reivindicaciones se dirigen no sólo al mejoramiento del nivel de vida, sino también a la participación en la dirección de la empresa. La clase obrera ya no es revolucionaria en el sentido de conquista del poder, sino en la voluntad de cambiar las relaciones sociales. Su nueva forma de lucha tiende a acrecentar la participación del proletariado y de sus organizaciones en la gestión del aparato económico, y provoca desde dentro las contradicciones que nacen de la estructura jurídica de las relaciones de producción.

En la misma línea, ANDRÉ GORZ (n. 1926) ha publicado dos obras: *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* (París 1964) y *Le socialisme difficile* (París 1967), sobre la conciencia obrera y la necesidad de desarrollar las relaciones sociales en el ámbito de las relaciones de producción. Subraya por ello la importancia del «sindicalismo autónomo» y mantiene que el sindicato puede convertirse en una fuerza

motriz de la lucha política. Después de una crítica eficaz del neocapitalismo, el autor afirma, sobre las experiencias más recientes de este desarrollo neocapitalista, que, al quedar excluida la posibilidad de conquistar el poder a través de una insurrección revolucionaria, la única vía posible para el movimiento obrero consiste en apoderarse desde ahora «de las posiciones de poder que le hagan idóneo para dirigir la sociedad», es decir, una lucha por un poder autónomo parcial a través de los sindicatos que desarrolle sus energías creadoras y mine el capitalismo desde dentro.

Un puesto relevante en este debate sobre problemas de la clase obrera y el socialismo ocupa el marxista belga ERNEST MANDEL (n. 1923), que en su abundante producción[40], no sólo se ha limitado a ofrecer un análisis en clave marxista de la fase actual del capitalismo, sino que, siguiendo la tradición marxista, se ha vuelto al estudio de los problemas de la economía política en el contexto de la filosofía y la sociología. Mandel muestra que la tarea fundamental de los marxistas no está solamente en la elaboración de una economía política socialista, sino en la crítica y superación de la economía política.

Después de los acontecimientos del «mayo francés», sostuvo en sus *Leçons de mai 1968* que el capitalismo actual es incapaz de resolver el problema de las crisis económicas y de satisfacer a los jóvenes, precisando que no se puede permanecer esperando una crisis general del sistema para alentar una insurrección revolucionaria. Las reformas de las estructuras conquistadas por la lucha en el seno del capitalismo deben desembocar en una huelga general que liquidara el régimen vigente o creara un dualismo de poder. El elemento decisivo en la lucha de la clase obrera en el actual capitalismo desarrollado no puede ser la «participación», es decir, la abierta colaboración de clases, ni siquiera la «autogestión», con su implicación en la economía capitalista, sino que sólo puede ser «el control obrero», para disponer libremente de los medios de producción y de la fuerza de trabajo, y que se opone a la estrategia de las reformas de estructura.

[40] Las obras de MANDEL traducidas al castellano: *Tratado de economía marxista*, 1962 (México 1973), *Introducción a la economía marxista*, 1964 (México 1973), *La formación del pensamiento económico de Marx* (México 1968), *Introducción al marxismo* (Barcelona 1976), *Control obrero, consejos, autogestión*, 1970 (México 1974), *La teoría leninista de la organización*, 1970 (México [1]1971), además de *Leçons de mai 1968* (París 1968).

CAPITULO III

La Escuela crítica de Francfort

Introducción. El comunismo en Alemania.—Alemania no es sólo la patria de los fundadores del marxismo, Marx y Engels, con sus precursores Hegel y Feuerbach, sino también la de los primeros grandes teóricos del comunismo marxista: Rosa Luxemburgo, K. Kautsky, K. Liebknecht, F. Mehring, que configuraron y organizaron los primeros brotes de la insurrección revolucionaria de carácter marxista y en parte fueron fuente de Lenin y camaradas rusos.

No es extraño, pues, que se constituyera también en Alemania, desde un principio, el Partido Comunista fuerte y numeroso. Ya auguraba Marx, y después Lenin, que en Alemania, como país más industrializado, iban a darse primero las condiciones para la verdadera revolución que implantara el comunismo. El Partido Comunista alemán surgió dentro de las filas de la socialdemocracia. Tuvo su primer esbozo, como ya se apuntó, antes de la Primera Guerra, cuando, frente al nuevo giro del ala derecha de la socialdemocracia, el ala izquierda —representada por Rosa Luxemburgo, F. Mehring, K. Liebknecht y otros— se desgajó del Partido y fundó la Liga Espartaquista, que abiertamente sostenía la lucha revolucionaria. Al final de la guerra sobrevino la revolución de noviembre de 1918, que liberó de la cárcel a los espartaquistas, los cuales se lanzaron a la agitación, organizando los consejos de obreros y soldados. Fue entonces cuando los dirigentes de la agitación, Rosa Luxemburgo y K. Liebknecht con sus grupos espartaquistas, editaron un propio periódico, *Die rote Fahne* (La Bandera Roja), y al final del mismo año de 1918 fundaron el Partido Comunista alemán (KPD), lanzando a los suyos a la lucha revolucionaria.

La situación se hizo muy confusa en los primeros meses posbélicos, ya que, en enero de 1919, la central del Partido Comunista y los representantes del Partido Socialdemócrata Independiente (fracción de izquierda que se unió a los comunistas) convocaron a la sublevación tras una manifestación masiva de obreros y soldados e intentaron derribar por las armas al Gobierno socialdemócrata. Pero el Gobierno Ebert

y Scheidemann (junto a los demás dirigentes de extracción kautskyana) no estaba dispuesto a permitir que los comunistas tomaran el poder, y preparó la contrarrevolución, dando al general G. Noske el mando de las fuerzas armadas. Debido a momentos de indecisión del comité revolucionario y la mejor preparación de las fuerzas militares del Gobierno «socialista», la insurrección quedó sofocada el 12 de enero en Berlín, donde se declaró el estado de sitio. Fueron días de terror; la represión contrarrevolucionaria, muy dura, y los dirigentes comunistas, encarcelados. Rosa Luxemburgo, K. Liebknecht y otros muchos comunistas, tras su detención, fueron asesinados.

Los conatos de insurrección se sucedieron en los años difíciles de 1920 y 1921, en que germinaron nuevos fermentos revolucionarios, y el prestigio de los comunistas creció. Pero hubo indecisiones y divergencias en la dirección del Partido, y un grupo de dirigentes con Paul Levy, que disentía de las directrices de Lenin y Zinoviev, presentó la dimisión. Las posibilidades de conquistar el poder se hicieron más claras en enero de 1923, cuando los ejercitos francés y belga ocuparon el Ruhr, se agudizó la crisis económica y se convocaron nuevas huelgas y manifestaciones. Se constituyeron gobiernos regionales, con la participación de los comunistas en Sajonia (donde fue ministro Brandler) y en Turingia (donde lo fue K. Korsch). Los dirigentes de la Internacional comunista veían en la conquista revolucionaria del poder en Alemania la última oportunidad para conseguir para la revolución rusa el apoyo internacional, e incitaron a éstos a pasar a la insurrección. Pero la iniciativa fue en seguida abortada por el Gobierno burgués. Se cerraba así el período de los fermentos revolucionarios en Occidente, durante el cual se esperaba propagar el marxismo en Europa y transformar la revolución rusa en revolución socialista mundial. Habían ya fracasado casi a la vez los otros intentos de revolución comunista producidos en Europa: la instauración en Hungría del primer Gobierno soviético, presidido por Béla Kun (en que fue ministro G. Lukács); la proclamación de la república de los soviets el mismo año en Baviera, encabezada por G. Landauer y otros, y también en Austria tras la proclamación de la república en 1918 y la instauración de los consejos obreros, luego paralizados por la socialdemocracia.

Después de la derrota, los distintos grupos marxistas acentuaron más sus divergencias; lo mismo ocurrió entre los

directivos de los partidos comunistas ruso y alemán. Este quedó en manos de los elementos de izquierda, y en las elecciones presidenciales de 1925 presentó como candidato al famoso E. Talman, que fracasó, pero consiguió 45 diputados en el Reichstag. Fue así creciendo en fuerza e influencia política el Partido Comunista alemán (KDP), llegando pronto a los famosos cinco millones de votos, que mantuvo firmemente y bajo una rígida dirección estalinista hasta el advenimiento de Hitler al poder en 1933, bajo cuya represión el Partido se disolvió y desapareció [1].

Al desaparecer el nacionalsocialismo tras la gran derrota de 1945, el comunismo ha sido impuesto en Alemania oriental, donde impera como partido único y bajo la obediencia soviética. Pero en Alemania occidental no ha resucitado en virtud del anticomunismo de las fuerzas que desde el comienzo allí detentaron el poder. El Partido Comunista sigue siendo allí partido prohibido, y, sin duda, cuenta con pocos simpatizantes. Pero el pensamiento marxista es intensamente cultivado en el ambiente democrático de la actual República Federal Alemana y resurge de sus anteriores raíces.

Sabido es que algunos de los teóricos del anterior período que no sucumbieron a la persecución nazi y lograron evadirse han retornado a su patria, y otros continúan desde el extranjero desarrollando y difundiendo un pensamiento marxista libre e independiente. Es el movimiento original de ideas y doctrinas de la Escuela crítica que ahora nos toca reseñar. Digamos primero de dos figuras de transición a la nueva Escuela.

KARL KORSCH (1886-1961) ocupa un lugar preponderante en los intentos realizados en este periodo para superar la teoría y la praxis de la socialdemocracia. Era comunista afiliado al Partido en 1920 y enseñó en la Universidad de Jena desde 1923, habiendo tenido como oyente a Bertholt Brecht. Su primera obra: *Arbeitsrecht für Betriebsräte* (Derecho al trabajo y consejos de fábrica, Francfort 1922), dio claras muestras de original reflexión. Intervino como ministro comunista en el Gobierno de Turingia. Su obra mayor, *Marxismus und Philosophie* (Leipzig 1923), ya no resultó aceptable al comunismo

[1] P. VRANICKI, *Historia del marxismo. II. De la III Internacional a nuestros días*, vers. esp. (Salamanca, Sígueme, 1977) p.17ss; cf. A. ROSENBERG, *Geschichte der deutschen Republik* (Carlsbad 1935); R. FISCHER, *Stalin und der deutsche Kommunismus* (Francfort 1948); O. FLECHTHEIM, *Die KPD in der Weimarer Republik* (Offenbach 1948); H. WEBER, *Von Rosa Luxemburg zu Walter Ulbricht* (Hamburgo 1959); E. KOLB, *Die Arbeiterräte in der deutschen Innenpolitik 1918-1919* (Düsseldorf 1962); P. VON OERTZEN, *Betriebsräte in der Novemberrevolution* (Düsseldorf 1963).

oficial, y por ello fue condenado como desviacionista y expulsado del Partido en 1926. Emigrado de la Alemania nazi en 1933 con otros muchos, siguió publicando desde Inglaterra otras obras, como *Karl Marx* (Berlín 1938). Sus escritos *10 Thesen über Marxismus*, en «Alternative» (abril 1965) y los traducidos al español, *El nacimiento de una nueva época* (Barcelona 1973) y *Escritos políticos* (Salamanca, Sígueme, 1977), fueron publicados póstumamente[2].

En el primer escrito: *Derecho al trabajo y consejos de fábrica*, Korsch subraya con fuerza la naturaleza clasista del derecho y muestra su firme convicción comunista, oponiéndose radicalmente a Kautsky y los fabianos, para quienes el socialismo puede realizarse sin destruir el sistema capitalista. Sostiene el derecho de los obreros a participar en la gestión de la producción y critica duramente a los socialdemócratas por haber vaciado de contenido la idea revolucionaria de los consejos obreros. Estos deben formar la posición avanzada por la que los sindicatos se afirmen en la administración y pongan bajo control, y, finalmente, bajo exclusiva dirección de la clase proletaria, el sistema económico y político. El problema de los consejos obreros era, pues, la nueva forma de organización proletaria, que constituía el centro de la problemática del marxismo en aquel período, entendido como transformación de las relaciones sociales hacia la dictadura del proletariado.

En sus escritos más teóricos, sobre todo en *Marxismo y filosofía*, Korsch critica a Lenin, acusándole de transformar la dictadura del proletariado en dictadura sobre el Partido y de «espiritual opresión» al imponer sus puntos de vista y los del Partido sobre todos los demás.

En el nivel teórico, le acusa de haber entendido mal la dialéctica de Marx, pensando que se trataba de mera sustitución por «materia» donde Hegel ponía «espíritu», no entendiendo que el proceso dialéctico puede llamarse «espiritual», de actividades de la conciencia en reflexión sobre la materia. Particularmente dura es su crítica de la teoría leninista del «reflejo», como destrucción de toda relación dialéctica entre ser y conciencia, como reducción de esa relación a la cuestión abstracta del nexo sujeto-objeto, sin analizar nunca el conocimiento en conexión con las demás formas histórico-sociales. La teoría del reflejo sería asimilable a las posiciones del materialismo premarxiano. Hay que rechazar, por tanto, la tendencia realista ingenua, que considera la conciencia, el pensamiento, como algo apriorísticamente opuesto al ser, al objeto. Tanto la conciencia precientífica como la científica no se enfrentan ya como autónomas al mundo natural, y menos aún al histórico-social, sino que «se integran en

[2] *Traducidos* también al español: *Marxismo y filosofía* (México 1971); *Karl Marx* (Barcelona 1975); cf. P. VRANICKI, o.c., p.31-40; E. GERLACH, *K. Korsch und der Marxismus:* Neue Kritik, nov. 1963; ID., *K. Korsch's Undogmatic Marxism:* Intern. Socialism (1964); W. RASCH, *Bertholt Brechts marxistischer Lehrer:* Merkur, oct. 1963.

él como una parte real, efectiva, aunque espiritual e ideal, de ese mundo natural e histórico-social»[3].

En el ensayo *Karl Marx* formula Korsch más claramente su interpretación del marxismo como ciencia crítico-social que desarrolla una teoría revolucionaria de la sociedad adecuada a la nueva situación histórica. Subraya las aportaciones principales de Marx a la investigación de la sociedad y concluye en la reducción de todos los fenómenos llamados espirituales a formas de conciencia social. Y en el artículo *Diez tesis sobre el marxismo*, escrito en 1950, avanza Korsch aún más en su enfoque crítico del marxismo. Si bien el intento de restaurar la teoría marxista en su conjunto, como teoría de la revolución social de la clase obrera, es, para él, una utopía reaccionaria, pero concede que partes importantes de la misma «son todavía hoy eficaces». Por este motivo, «el primer paso hacia la nueva construcción de una teoría y praxis revolucionaria consiste en la ruptura con la pretensión del marxismo de tener el monopolio en la iniciativa revolucionaria y en la dirección teórica y práctica del movimiento». Marx es uno de los muchos fundadores y precursores del movimiento socialista, pero no menos esenciales son las aportaciones de cuantos han contribuido al desarrollo del socialismo (Blanqui, Proudhon, Bakunin, revisionistas alemanes, etc.).

Korsch figura como el exponente más notable del marxismo europeo de entre las dos guerras, cuya actitud crítica prepara ya la corriente de la Escuela de Francfort.

Walter Benjamin (1892-1940) no formó parte de la Escuela de Francfort, aunque vivió en estrechas relaciones con sus miembros, participó en sus discusiones, colaboró en sus ediciones y fue con insistencia invitado a formar parte del grupo, a lo que se resistió, y su temprana muerte cortó toda ulterior asociación. Más bien debe ser tenido como precursor, cuyas sugestiones enriquecieron la temática del movimiento.

Habia nacido en Berlín, de una familia de judíos acomodados, e ingresó pronto en asociaciones radicales de estudiantes de Berlín, adhiriéndose al marxismo. De intensa formación en las ideas y costumbres de su raza, combinó su marxismo con la teología talmúdica y el misticismo judío. La corriente mesiánica del pensamiento judío, que en forma secularizada pasó al marxismo, recorre todos sus escritos «desde el comienzo hasta el final». Alimentó sus tendencias hacia un marxismo independiente con la lectura de Lukács, el trato con E. Bloch y una amistad estrecha con Bertolt Brecht, de quien recibió su materialismo crudo, pero también gran interés e inspiración en la esfera artística y literaria. En sus frecuentes viajes visitó también Moscú, colaborando en trabajaos literarios. A la llegada de Hitler se refugió en Francia y residió en París, entretenido en estudios sobre la poesía de Baudelaire y otros radicales. En 1938, Adorno le instó para emigrar a América, pero la idea le desagradaba. En 1940,

[3] *Marxismo y filosofía*, trad. esp. (México 1971) p.63-64.

cuando los nazis ocuparon París, huyó tras largas peripecias; pero, al llegar a la frontera española de Port-Bou, se cerraba ésta algún tiempo, y nuestro pensador, cansado y sin esperanza, se suicidó ingiriendo fuerte dosis de morfina. A la vista del cadáver, la policía española dejó pasar libremente a los demás refugiados.

Benjamin era sólo conocido antes de la guerra entre un pequeño círculo de especialistas, y fue dado a conocer a un público más amplio por la edición de sus *Escritos*, a cargo de Adorno y otros amigos, en 1955, colección ampliada con otras compilaciones[4]. Constituyen ensayos y artículos sobre temas artísticos y filosófico-culturales, como ***Los orígenes del drama alemán, La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica, Crítica de la violencia, Tesis de filosofía de la historia*** y otros. En ellos se destaca Benjamin como un pensador original y penetrante, que manifiesta no sólo especial talento en el análisis crítico de los textos y en el estudio de determinados fenómenos como la sociología lingüística, sino también gran interés por la historia. Esta capacidad de conectar ciertos hechos con su substrato histórico es, al mismo tiempo, índice de su asimilación del procedimiento marxista de análisis de los fenómenos histórico-culturales. Las ideas de Benjamin fueron objeto de discusiones y debates entre los miembros del Círculo de Francfort, y con ello han hallado amplia resonancia en ambientes filosóficos y culturales

La Escuela de Francfort. Origen y desarrollo.— El marxismo independiente de Alemania occidental ha obtenido fama mundial por el grupo de brillantes pensadores que surgieron de la llamada Escuela de Francfort, que tan vasta influencia ejercieron en los movimientos revolucionarios, revueltas y agitaciones estudiantiles de las universidades, producidas desde 1968 y la década de los setenta. Interesa primero reseñar el origen y formación de este grupo, que se ha mostrado tan activo en la difusión de sus ideas[5].

La Escuela de Francfort nace con la creación del «Institut für Sozialforschung» (Instituto para la Investigación Social), agregado a la recién creada Universidad de Francfort, y que se funda en 1924 por un grupo de intelectuales de ideas marxistas (y se ha de observar, casi todos de origen judío), empeñados en una investigación del socialismo y de la crítica de la

[4] W. BENJAMIN, *Schriften* I-II (Francfort 1955). Las otras dos compilaciones, *Illuminationen* (Francfort 1961) y *Angelus Novus* (Francfort 1966), reproducen gran parte de lo recogido en aquellos escritos.

TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*Iluminaciones* vol.1-4 (Madrid, Taurus, 1971-1976); *Angelus Novus* (Barcelona 1971); cf. TH. ADORNO-E. BLOCH, etc., *Über Walter Benjamin* (Francfort 1968).

[5] Véase M. JAY, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Francfort*, trad. del inglés 1973 (Madrid, Taurus, 1974), con exhaustiva documentación y bibliografía; P. V. ZIMA, *La Escuela de Francfort* (Barcelona 1976).

sociedad capitalista, libre e independiente tanto de la enseñanza oficial universitaria como del cisma que dividía el movimiento obrero de la república de Weimar.

La idea de un marco institucional en que pudieran perseguirse estos objetivos fue concebida por FÉLIX J. WEIL, nacido en Buenos Aires en 1898. Era hijo único de Wilhelm, comerciante judío alemán que había hecho considerable fortuna en Buenos Aires exportando a Europa granos. F. Weil residió desde los nueve años en Francfort, donde estudió, y en su Universidad y en la de Tubinga se unió a la causa izquierdista, doctorándose con una tesis sobre teoría y praxis socialista. Se había inclinado por el marxismo leyendo a Korsch. Con la rica herencia de su madre y los fondos de su padre comenzó a apoyar las empresas de investigación marxista. Organizó en 1922 la I Semana de Trabajo Marxista, que reunió a diversas tendencias con el fin de arribar a un marxismo «puro» o «verdadero». De sus discusiones surgieron amigos que apoyaron la idea de un instituto permanente. El primero fue FRIEDRICH POLLOCK (1894-1970), nacido en Friburgo, hijo de un comerciante judío y ya con brillante doctorado en Francfort con una tesis sobre la teoría monetaria de Marx. Pollock, a su vez, tenía por amigo a MAX HORKHEIMER, nacido en Stuttgart en 1895, hijo de un fabricante judío, que abandonó los negocios por dedicarse a los estudios, y se doctoró en 1922, en Francfort; más tarde fue «habilitado» en su ciudad natal con una tesis sobre Kant y Hegel.

La amistad de Pollock con Horkheimer, el futuro organizador del Instituto y alma del mismo, duró toda la vida. Ambos, unidos a Weil, fueron los primeros fundadores de la Escuela. Presentaron el plan al padre, Wilhelm Weil, que accedió a financiarlo con un fondo inicial, capaz de rendir suficientes ingresos para sostener la obra; además sufragó con generosidad algunos gastos adicionales. Aunque el objetivo de los fundadores era la independencia, tanto financiera como intelectual, creyeron oportuno buscar alguna asociación con la Universidad de Francfort, establecida poco antes, en 1914. Sería un instituto adherido a la misma. La idea fue aprobada por el ministro de Educación, que exigió estuviera bajo la dirección de un catedrático estatal. Fue elegido para ello el profesor K. GERLACH, pero murió de repente en pocos meses. Entonces se confió el cargo a CARL GRÜNBERG (1861-1940), también judío, marxista declarado y profesor de derecho y ciencia política en la Universidad de Viena, a quien se per-

suadió trasladarse a Francfort con la cátedra de filosofía social. Grünberg dirigía en Viena el *Archiv für die Geschichte des Socialismus und Arbeitsbewegung* (1910-1930), llamado vulgarmente *Grünbergs Archiv*, que en sus 15 volúmenes pasó a ser la primera base de publicaciones del Instituto.

Faltaba local adecuado para las actividades del Instituto. A expensas del patrimonio de Weil fue construido un moderno edificio en el *campus* universitario, dotado de cómodos salones de lectura, seminarios y amplia biblioteca. Recién terminado, se inauguró en junio de 1924, con discurso inaugural de Grünberg, que criticó la enseñanza académica rutinaria y presentó el nuevo tipo de instituto como centro de investigación del marxismo y de la ciencia social desde una metodología marxista. Según la primera idea, debía, en efecto, llamarse *Institut für Marxismus*, pero fue rechazada como demasiado provocativa, y se convino en la denominación de Instituto para la Investigación Social, entendida desde la visión dialéctica marxista.

En seguida, el Instituto comenzó a reunir jóvenes asistentes o graduados que impartieran las clases y dirigieran las enseñanzas de doctrina marxista. Así, fueron los primeros R. SORGE, comunista desde 1918, que trabajó de espía para los rusos y fue revocado a Moscú en 1924; K. A. WITTFOGEL, J. BORKENAU y J. GUMPERZ, los tres comunistas e implicados en actividades del Partido. Lo mismo H. GROSSMANN, judío polaco, que figura en el grupo desde 1926 y llegó a ser autor de importantes trabajos de economía marxista. Pero estos primeros componentes y activos comunistas no iban a dar la tónica a la orientación investigadora. El Instituto debería desarrollar un tipo de investigación *neutral* y regularmente crítico respecto del marxismo oficial, el único aceptable ante el socialismo moderado de los gobernantes de Weimar, si bien en estos años se aceptó colaboración con el Instituto Marx-Engels, de Moscú.

En 1927 se incorporó al Instituto LEO LOWENTHAL, hijo de un doctor judío y nacido en Francfort, en 1900, que llegó a prestar grandes servicios como asistente principal y en los trabajos de dirección editorial. Y en los años siguientes llegaron las dos grandes figuras de la Escuela: THEODOR WIESENGRUND-ADORNO, nacido en Francfort, en 1903, gran amigo de Horkheimer y su colaborador principal en adelante, que participó en sus trabajos desde 1930, y HERBERT MARCUSE, nacido en Berlín, en 1898, que será el más famoso teó-

rico del movimiento. El psicoanálisis se unió también al Instituto con K. LANDAUER, antiguo alumno de Freud, y, sobre todo, ERICH FROMM, famoso por sus esfuerzos en fusionar psicoanálisis y marxismo, que más tarde seguiría una dirección independiente. Otros incorporados en el período americano completarían la lista de colaboradores de la Escuela, como FRANZ NEUMANN, OTTO KIRCHHEIMER, ARKADDIJ GURLAND, PAUL MASSING, con algunos otros. Los entusiastas del grupo adheridos y oyentes venidos de los numerosos grupúsculos marxistas de Alemania serían muy numerosos.

En 1930 se inició la fase más activa del movimiento con la renuncia de Grünberg y la sucesión en la dirección del Instituto de Horkheimer, para quien, con el apoyo de P. Tillich y otros profesores, había sido creada nueva cátedra de «filosofía social» en la Universidad, la primera en su género. Horkheimer va a ser el principal organizador de las actividades del Instituto. En 1932 fundó la *Zeitschrift für Sozialforschung*, que sucedió al *Grünbergs Archiv* como órgano de difusión de los trabajos del Instituto, en el que publicaron famosas colaboraciones sus principales miembros.

Con la ascensión de los nazis al poder en 1933, el futuro de una organización declaradamente marxista y con casi todos sus miembros de raza judía, tenía que ser por fuerza sombrío. En abril de ese año, Horkheimer fue destituido de su cátedra con P. Tillich, K. Mannheim y otros ilustres profesores. Pero ya había tomado el año anterior medidas previsoras. El capital de la fundación había sido transferido discretamente a Holanda. Y se había aceptado la oferta de Albert Thomas, director de la Oficina Internacional del Trabajo, de establecer una filial en Ginebra. En breve, los distintos miembros fueron evadiéndose a Suiza, y la filial ginebrina se convirtió en centro administrativo del Instituto, que además obtuvo irradiación europea, pues de París y Londres vinieron ofrecimientos de ayuda y peticiones para establecer filiales. La *Zeitschrift*, que se editaba en Leipzig, continuó publicándose en París, en lengua alemana, por F. Alcan.

Pero, ante la proximidad del poder nazi y su campaña antijudía, se sentían inseguros también en Europa. Algunos miembros del grupo, como E. Fromm, se hallaban ya instalados en Estados Unidos, meta deseable de la emigración. Horkheimer entró en contacto con la autoridad académica de la Columbia University, de Nueva York, que le ofreció una asociación con la Universidad y local en un edificio. En 1934

trasladó el Instituto a dicho centro neoyorquino, y fueron viniendo algunos de sus miembros. Se reanudó la labor de investigación en equipo, pero las publicaciones, lo mismo que la revista *Zeitschrift*, seguirían editándose en alemán, sea por la dificultad del inglés, sea porque ellos, y no los nazis, se consideraban los auténticos representantes de la cultura alemana. Fue en el exilio donde elaboraron estudios importantes, como los trabajos conjuntos de Horkheimer y Adorno y otros colectivos de investigación sociológica.

Los avatares posbélicos habían cesado, y se pensó en el retorno para luchar en la reconstrucción de la nueva Alemania. Ante el ofrecimiento de las autoridades de Francfort, Horkheimer decidió regresar. En 1949 volvió con el propio Instituto y su biblioteca, y se le restableció en la cátedra, ahora de sociología y filosofía. Con él retornaron Adorno y un grupo reducido, mientras otros, en especial Marcuse, se establecieron en puestos fijos en América, muriendo o dispersándose algunos. En agosto de 1950 se tuvo de nuevo la reapertura del Instituto en Francfort, con Adorno como director, con nuevos fondos y otro edificio que les fue construido. En 1960, Horkheimer cesó del todo y se retiró a Suiza con Pollock, quedando Adorno en el puesto de director. La Escuela de Francfort continúa así la nueva etapa posexílica, con nuevos y juveniles refuerzos, en especial el brillante y activo JÜRGEN HABERMAS, que se incorporó en 1956, ocupando desde 1964 la cátedra de la Universidad, y con el apoyo, desde Heidelberg, del sociológo GEORG GADAMER.

Teoría crítica.—*El contenido y dirección doctrinal*, que da fisonomía al grupo como Escuela filosófica, cabe también señalarlo de una manera genérica. Horkheimer y Adorno primero, y más tarde Marcuse, llamaron *teoría crítica* a la nueva visión de la filosofía que trataron de exponer, y desde cuya óptica analizaron, con rara uniformidad, la gran variedad de problemas teóricos, culturales y sociales que intentaron resolver.

a) Es, ante todo, una *teoría crítica de la sociedad burguesa* actual. Se trata de teóricos marxistas que, a través de análisis e investigaciones sociológicas, combaten las estructuras de la moderna sociedad capitalista y sus manifestaciones culturales sobre un fondo de las categorías marxistas. Es obvio que no puedan evadirse de un innato espíritu de rebeldía, que se traduce en crítica implacable hacia unas instituciones y fuerzas

que han podido degenerar en la corrupción nazi. Su crítica social converge en una crítica de la «conciencia burguesa» y tiende hacia la transformatión socialista de las relaciones de producción y de todo el aparato estatal mediante la revolución. Pero, como declaraba al final Horkheimer, «nuestra teoría crítica más moderna ya no defiende la revolución, porque, después de la caída del nacionalsocialismo, la revolución se convertiría de nuevo en un terrorismo, en una nueva situación terrible»[6]. Es sabido que los críticos de Francfort soñaban con alumbrar una sociedad nueva en que desaparecieran, con la violencia y el terror, toda injusticia y pobreza, incidiendo en rigor en la utopía.

b) La teoría crítica conllevaba también una *crítica abierta del marxismo*, en especial del marxismo dogmático de la época estalinista. Ello significaba el rechazo del marxismo como sistema acabado, cerrado y perfecto, objeto solamente de una exégesis escolástica. Se buscaba un marxismo abierto y sin dogmatismos, que inspirara la labor hacia la exploración de nuevos planteamientos para construir un socialismo que evitara las degradaciones totalitarias. A pesar del abandono de muchos principios esenciales de la teoría marxista (el potencial revolucionario de la clase obrera y la dictadura del proletariado; la lucha de clases como motor de la historia, conservada esa lucha de clases en las múltiples contradicciones de la sociedad; la subestructura económica como centro de cualquier análisis social), los teóricos de la Escuela mantenían la validez del socialismo como único medio de superar la barbarie capitalista y contribuyeron a revitalizar la teoría marxista, abriendo nuevos caminos en su interpretación.

c) Asimismo, *la teoría crítica* llevaba consigo, y en gran escala, *la crítica de la filosofía* tradicional, de toda metafísica y teología y de la verdadera religión. A fuer de marxistas, los teóricos de Francfort tienen la metafísica y religión como superestructuras ideológicas que surgen como reflejos de los sistemas de opresión feudales y de la burguesía. El ateísmo, común en ellos, da por buena la superficial explicación de que las creencias religiosas, sea en el teísmo judío, sea en el Dios cristiano, se mantienen como restos de las antiguas mitologías, lo mismo que las mitologías griegas.

d) La teoría crítica tiene, por fin, como especial caracte-

[6] M. Horkheimer, *La teoría crítica ayer y hoy* (1970), en *Sociedad en transición*, trad. esp. (Barcelona 1976), p.57.

rística, *la crítica de la razón,* y con ello del racionalismo burgués de la Ilustración y de nuestra sociedad tecnocrática. Este momento crítico fundamental consiste en sostener que la razón humana ha sufrido en la sociedad burguesa de consumo una honda transformación. Ha quedado *instrumentalizada,* reducida a ser instrumento de ciertos fines que la desvían de su propio objetivo del saber y la prostituyen, haciéndola servir a la dominación sobre los hombres. Con ello ha degenerado en razón práctica y utilitaria, lo que ha traído consigo la degeneración de la *cultura humana,* que ha quedado tecnificada y mecanizada. Se precisa una *crítica subversiva* para deshacer esa cultura artificiosa y retomar una nueva vía que restablezca la auténtica dimensión de la racionalidad, ahora desviada en su orientación hacia lo técnico, y la vuelva a su propio camino como autónoma y emancipadora.

No todos los nuevos filósofos que se han llamado críticos, y que critican todas las filosofías anteriores y todos los modos de vida y de cultura en nombre de la libertad, de la razón, del socialismo y del progreso desde su raigambre marxista y judía, tienen las mismas ideas y los mismos intereses, aunque han formado un bloque muy uniforme bajo el severo control de su primer organizador. Se ha de consignar en particular la recensión y aportaciones de las figuras principales.

MAX HORKHEIMER (1895-1973) es el fundador de la Escuela, como se ha dicho, y el que ha dado el tono y directrices a todo el movimiento.

Vida y obras.—Nació en Stuttgart, hijo de un rico fabricante judío, que le había educado para los negocios antes de ingresar en el servicio militar. Por ello, en compañía de F. Pollock, se trasladó en 1913-1914 a Bruselas y Londres para aprender francés e inglés. Pero sus intereses nunca se redujeron a los de un futuro hombre de negocios. Su vocación intelectual surgió muy pronto, pues en su juventud escribió varias novelas, que han quedado inéditas. Desde 1918 se entregó a una formación universitaria, cursando estudios de psicología y filosofía en las Universidades de Munich, Friburgo y Francfort, centros que también recorría su amigo Pollock, unos meses mayor que él. Ambos se habían conocido ya en 1911, y desde entonces se unieron en una gran amistad. Con sólo breves interrupciones, los dos permanecieron en estrecha compañía hasta la muerte de Pollock en 1970. Este asumía el papel pragmático, arreglando incluso los detalles de la vida común para permitir a Horkheimer el máximo de tiempo en sus investigaciones científicas. Este era, a menudo, caprichoso y temperamental, mientras que Pollock, estable y tenaz, servía de amortiguador, complementándose mutuamente.

Los dos jóvenes debieron de compartir las mismas convicciones marxistas desde su vida de estudiantes de izquierda, pues Pollock tomó parte en la I Semana de Trabajo Marxista, en el verano de 1922, organizada por F. Weil, y de éste recibió la inmediata sugerencia de la fundación de un instituto, y la transmitió a su compañero. Horkheimer, a su vez, aparece como marxista en todos sus escritos; convicción que remonta a sus días de estudiante en Munich, donde ambos asistieron a la efímera revolución de 1919; no participaron en ella por considerarla prematura, pero ayudaron a esconder a las víctimas de la represión. Se ha discutido la posible afiliación de Horkheimer al Partido Comunista, pero no se tienen pruebas de ello. Mostró clara simpatía por Rosa Luxemburgo; pero, tras del asesinato de ésta en 1920, ya no tuvo líder político a quien seguir, y permaneció en adelante como marxista crítico.

La relación de Horkheimer con Pollock fue una de las piedras angulares del Instituto, de su fundación y del desarrollo posterior, como se ha dicho. Horkheimer se preparó para la docencia, y tres años más tarde fue «habilitado» con una tesis de análisis crítico sobre la obra de Kant, dando su primera lección como *Privatdozent* en 1925 sobre Kant y Hegel. Desde 1930, en que sucedió a Grünberg en la cátedra de Filosofía Social, llevó la dirección organizativa del Instituto, y también la dirección intelectual de la Escuela, con la publicación de numerosos artículos, siempre orientadores para los demás miembros, en la revista del grupo *Zeitschrift für Sozialforschung*. Se había casado en 1926 con la secretaria de su padre, que era «gentil», lo que originó algunos roces en la familia.

La vida posterior de Horkheimer se funde con la historia, antes esbozada, de la Escuela, a la que conduce, por la estancia en Ginebra, a la emigración en Estados Unidos, donde se dedica a la investigación con Adorno y colabora, asimismo, en los diversos estudios de sociología empírica del grupo: *Studien über Autorität und Familie* (París 1936), *Studies in Prejudice, Antisemitism* (Nueva York 1946). Dirige luego el retorno del Instituto a Francfort, donde es recibido con todos los honores y restituido a su cátedra. Durante el período 1951-1953 es rector de la Universidad. En 1958 cede sus tareas de dirección en Th. Adorno, pero continúa trabajando hasta 1960, en que se retira definitivamente con Pollock a Montagnola (Suiza) hasta su muerte, ocurrida en 1973.

Obras. Carácter e influencias.—Horkheimer es un escritor asistemático, y su abundante producción se dispersó en numerosos artículos en la citada *Revista para la Investigación Social*, que dieron la pauta al modo de pensamiento de la Escuela; en algunos ensayos independientes y otras colaboraciones y conferencias, en las que, al parecer, destacaba por su brillantez y capacidaz de atracción.

Su primer escrito es la tesis de habilitación, con el título *Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zur theoretischer und praktischer Philosophie* (La crítica del juicio de Kant como enlace entre la filosofía

teórica y práctica, Stuttgart 1925), siguiendo un ensayo sobre *Los comienzos de la historia burguesa de filosofía* (Stuttgart 1930) y otro sobre *La situación de la filosofía social* (Francfort 1931), y un curioso escrito de aforismos: *Dämmerung* (Zurich 1934, bajo el seudónimo de H. Regius). Es importante su trabajo, en colaboración con Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam 1947) y otra colección conjunta de trabajos firmados por ambos, del período americano, con el título de *Sociologica* (Francfort 1962). Entre sus ensayos monográficos figuran *Eclipse of Reason* (Nueva York 1947), *Zur Kritik der Instrumentalen Vernunft* (Francfort 1967) y *Vernunft und Kritische Theorie* (Francfort 1970). El resto de su producción se contiene en otras colecciones de artículos y conferencias. Su más importante compilación, llevada a cabo por él mismo, es *Kritische Theorie,* vols.1-2 (Francfort 1968), que reúne la mayoría de los artículos de la *Zeitschrift*. Otra compilación que incluye sus estudios americanos sobre autoridad y familia, el prejuicio social y el antisemitismo, *Aus Vorträgen und Aufzeichnungen* (Oxford 1947, Francfort 1967), y, por fin, la compilación sobre temas sociales, con el título *Sozialphilosophische Studien. Gesellschaft in Übergang* (Francfort 1972)[*].

La variedad de temas tratados puede apreciarse por esa multiplicidad y dispersión de títulos de sus escritos. En lo que convienen casi todos los estudios y comentarios es en la crítica no sólo de instituciones y realidades sociales o culturales, sino de los numerosos filósofos y doctrinas que han sido objeto de su interés. El más citado es Kant, en cuya filosofía crítica tuvo su primera formación. En pos de él, son tema de sus análisis y crítica Bacon y los empiristas, Descartes, los racionalistas del Renacimiento y de la Ilustración, Hegel, los filósofos vitalistas, especialmente Dilthey, Weber, Bergson y Nietzsche, Schopenhauer, los neopositivistas actuales y muchos otros. Por ello, la *teoría crítica es el apelativo más propio de la filosofía de Horkheimer.*

Pero, si no coincide con ninguna de esas ideologías, de todas ellas recibe alguna influencia. Sin duda, la influencia mayor le viene de Kant y Hegel, en cuyo idealismo «de la filosofía clásica alemana» se ha formado y ha inspirado su pensamiento. Igualmente, de la misma corriente vitalista, o la *Lebensphilosophie*, que va de Dilthey a Nietzsche, a la que tanto fustiga, culpándola del irracionalismo extremo en que han caído el pensamiento y la cultura burguesa. El nihilismo y la inversión de todos los valores de Nietzsche son tesis aceptadas por Horkheimer, aplicadas por él a apoyar su concepto de la destrucción de toda la civilización burguesa. Y con Schopenhauer y la filosofía de la vida, comparte el sombrío pesimismo respecto de

[*] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS. —*Dialéctica del iluminismo* (Buenos Aires 1970), *Sociológica* (Madrid, Taurus, 1966); *Crítica de la razón instrumental* (Buenos Aires 1973); *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos (Aus Vorträgen und Aufzeichnungen in Deutschland)* (Buenos Aires 1970), *Sociedad en transición. Estudios de la filosofía social* (Barcelona 1976); *Teoría crítica* (Barcelona 1971), *La función de las ideologías* (Madrid 1966, conferencia extraída de *Sociologica*). cf. M. JAY, *La imaginación crítica*, cit., p.83-107 440-478

todos los valores de la cultura contemporánea, una afirmación de la decadencia de Occidente similar a la que describieron Spranger y Spengler.

Junto a la lectura de Marx, Horkheimer se había formado en la doctrina marxista con la lectura de *Historia y conciencia*, de Lukács, *Marxismo y filosofía*, de Korsch, y más aún en el estudio de Hegel. El intento suyo y de los de su grupo era recuperar las raíces hegelianas del pensamiento de Marx, que había degenerado por la introducción del «materialismo vulgar» pasivo y mecanicista bajo pretexto de científico. Su marxismo, liberalizado y mezclado con multitud de otras teorías de los filósofos a quienes ataca, tiene, quizá, su mayor característica en la afirmación de la *dialéctica*, del dinamismo dialéctico y superador de contradicciones y conflictos, que aplica tanto al materialismo de la naturaleza como al proceso de la historia.

Crítica de la razón instrumental.—La variedad de aspectos de su crítica de la sociedad, de la cultura, de la filosofía y del hombre tiene su convergencia en el tema teórico que más directamente ha tocado Horkheimer: «la crítica de la razón instrumental», como dice el título de su ensayo principal; de una razón instrumentalizada y degradada por todas las filosofías anteriores, que han sumido a la civilización en el terror y la barbarie. Tal especulación se esboza de una manera extraña, pero abierta, en la *Dialéctica de la Ilustración* (1944), se continúa en diversos artículos, sobre todo de *Sociologica* (1951), y se explaya más en dicha obra principal (1967) y en el otro estudio posterior.

El escrito *Dialéctica de la Ilustración (der Aufklärung)* figura redactado conjuntamente con Adorno; los dos se atribuyen sus ideas, pero el fondo del pensamiento delata a Horkheimer como autor principal. Es un trabajo fragmentario e irregular, compuesto por la exposición introductoria del iluminismo o Ilustración, su declaración sobre la base de dos *excusas*, un capítulo sobre «la industria cultural», que muestra «la regresión del iluminismo a la ideología y que tiene su expresión en el cine y en la radio», es decir, en la cultura de masas; el estudio de «los elementos del antisemitismo» como prueba de la tesis del «retorno de la sociedad ilustrada a la barbarie» y un largo final con notas aisladas y aforismos. El contenido del pensamiento es, igualmente, oscuro e irregular.

Por *iluminismo* se entiende la corriente filosófica racionalista de la Ilustración. «En el sentido amplio de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos.

Pero la tierra enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura. El programa del iluminismo consistía en liberar al hombre de la magia. Se proponía, mediante la ciencia, disolver los mitos y confutar la imaginación», según decía ya Bacon. Esta historia de la Ilustración es descrita en figuras míticas, ya que «se resume, en su aspecto crítico, en dos tesis: el mito es ya iluminismo, el iluminismo vuelve a convertirse en mitología»[8]. Para Horkheimer y Adorno, las categorías racionalistas han surgido como proyecciones antropomórficas de lo subjetivo sobre la naturaleza, como sustituciones secularizadas de las antiguas divinidades míticas. «Las categorías mediante las cuales la filosofía occidental definía el orden eterno de la naturaleza... son residuos apenas racionalizados de la antigua concepción mítica». Los cuatro elementos de la concepción presocrática derivan de divinidades y mitos autóctonos, los dioses del Olimpo terminaron en ideas platónicas y esencias ontológicas. En el *excursus* primero aparece el minucioso relato de las aventuras y astucias de Ulises en la *Odisea* para liberarse de los encantos de las sirenas, como representación simbólica del proceso dialéctico del iluminismo, síntesis de la filosofía racionalista.

Sustancialmente, esta filosofía se equipara a la dialéctica de la formación de los mitos y se refunde en verdadera mitología. Como los mitos antiguos tenían por finalidad la magia, mediante la cual el pensar mítico trataba de dominar la naturaleza para los fines utilitarios del hombre (los dioses ejercían la soberanía sobre todo lo existente), de igual suerte el iluminismo instrumentaba la ciencia y toda la función de la razón para el dominio de la realidad natural, poniéndola al servicio de los propios fines de autoconservación y preservación del terror. El mundo del en-sí de las cosas se convierte en el para-sí del sujeto; la teoría, en praxis utilitaria. El dominio universal de la naturaleza (a través de la ciencia) se retuerce contra el mismo sujeto pensante... Sujeto y objeto se anulan entre sí. El «sí» abstracto, el derecho de registrar y sistematizar, no tiene frente a sí más que lo abstracto material... Lo que parece un triunfo de la racionalidad objetiva... es pagado mediante la dócil sumisión de la razón a los datos inmediatos», en el formalismo empirista. Y «la enajenación de los hombres respecto a los objetos dominados no es el único precio que se paga por este dominio; con la reificación del

[8] *Dialéctica del iluminismo*, vers. esp. (Buenos Aires 1970) p.15, cf. p.12

espíritu han sido adulteradas también las relaciones internas entre los hombres»[9].

La conclusión de estas y otras oscuras disquisiciones mitológico-filosóficas es que la Ilustración ha llevado a una *instrumentación* de la razón hacia fines extraños; a la esclavización del hombre, objetivado y enajenado en las cosas que domina, y, en definitiva, a la degradación de la cultura en una sociedad dominada por la organización técnica. «El espíritu se transforma en ese aparato de dominio y autodominio que la filosofía burguesa, equivocándose, ha visto en él desde siempre»[10]. Un segundo *excursus* se ocupa —en otra extraña incoherencia— de Kant, del marqués de Sade y de Nietzsche, «como inflexibles ejecutores del iluminismo», que han conducido la razón pura a lo irracional, a la inversión de todos los valores de la racionalidad. Y el análisis final de los «elementos del antisemitismo», en que se describen los horrores de la persecución de los judíos en la Alemania de Hitler, es presentado como «el retorno de la sociedad iluminada a la barbarie»; su «irracionalismo se deduce de la esencia misma de la razón dominante y del mundo hecho a su imagen»[11].

El terror nazi está siempre presente, con constantes alusiones, en la literatura filosófica de Horkheimer, como modelo del estrago producido por una razón humana degradada, reducida a mero instrumento de dominio y poder irracional.

En el ensayo principal, *Crítica de la razón instrumental*, y otros trabajos de la época se prosigue la misma temática de

[9] Ibid., p.41-42 43. Este texto continua: «El individuo se reduce a un nudo o entrecruzamiento de reacciones y comportamientos convencionales que se esperan prácticamente de el. El animismo había vivificado las cosas, el industrialismo reifica las almas. Aun antes de la planificación total, el aparato económico adjudica automáticamente a las mercancías valores que deciden el comportamiento de los hombres. A través de las innumerables agencias de la producción de masas y de su cultura, se inculcan al individuo los estilos obligados de conducta, presentándolos como los únicos naturales, decorosos y razonables»

[10] Ibid., p.52. Cf. p.54: «El instrumento se vuelve autónomo, la instancia mediadora del espíritu atenúa, independientemente de la voluntad de los amos, la inmediatez de la injusticia económica... Así, en el dominio, *el momento de la racionalidad* se afirma, además, como diverso del dominio. El carácter objetivo del instrumento, que lo torna universalmente disponible, su objetividad para todos, implica ya la crítica del dominio a cuyo servicio el pensamiento se ha desarrollado. A lo largo del camino que va de la *mitología a la logística*, el pensamiento ha perdido el elemento de la reflexión sobre sí, y hoy la maquinaria mutila a los hombres a pesar de que los sustenta. Pero en la forma de las máquinas, la *ratio* extrañada se mueve hacia una sociedad que concilia el aparato material e intelectual con el ser viviente liberado y lo refiere a la sociedad misma como a su sujeto real».

[11] En tal estilo de jerga literaria se trasluce la dialéctica marxista de alienación del sujeto en el objeto, la negatividad de la contradicción y la superación o conciliación de sujeto y objeto en el individuo de *una sociedad libre* (ibid., p.13).

crítica de la razón, y, desde ella, de la filosofía, cultura y sociedad, en prolijas y abstrusas reflexiones. Aparte de la noción general de la razón como poder, capacidad o función humana de actos razonables y de las actividades todas de la deducción y el discurso, señala que se han dado dos fundamentales conceptos de razón: *uno* es el de *razón objetiva,* y el contrapuesto, de *razón subjetiva.*

El concepto de *razón objetiva* «ha sido propio de los grandes sistemas filosóficos desde Platón». En él se concibe la razón y la filosofía «como imagen de la esencia razonable del mundo, como lenguaje o eco de la esencia eterna de las cosas». Tal visión afirmaba la existencia de la razón no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo: en las relaciones entre los hombres y las instituciones sociales, en la naturaleza y sus manifestaciones. La razón humana se fundaba en esa racionalidad objetiva, o el orden eterno de las cosas. El grado de racionalidad de la vida de un hombre podía determinarse por su armonía con esa estructura objetiva o sistema jerárquico de las cosas. «El énfasis recaía más en los fines que en los medios. La ambición más alta de este modo de pensar consistía en conciliar este orden objetivo de lo *racional* con la existencia humana»[12].

En oposición a esta «teoría de la razón objetiva» ha surgido el concepto de la *razón subjetiva* o *ratio* formal, desvinculada del ser, independiente y autónoma. Esta especie de razón hoy vigente trata simplemente de la relación de los medios a los fines, de la adecuación de modos de procedimiento a fines que son más o menos aceptados. Poca importancia tiene para ella «la cuestión de si los objetivos como tales son razonables o no», es decir, si responden a un orden racional objetivo. «Si de todos modos se ocupa de fines, da por descontado que también éstos son racionales, en un sentido *subjetivo,* es decir, que sirven a los *intereses del sujeto* con miras a su autoconservación». No existe, por tanto, ninguna meta racional en sí, y «no tiene sentido discutir la superioridad de una meta frente a otras con referencia a la razón»[13].

Horkheimer viene a mostrar en lo siguiente que tal concepto de la *razón subjetiva* y autónoma, desligada de todo or-

[12] *Crítica de la razón instrumental,* trad. esp. (Buenos Aires ²1973) p.15-16; *Sobre el concepto de la razón,* en *Sociologica,* trad. esp. (Madrid 1966) p.257-258

[13] *Crítica de la razón instrumental,* cit., p.16, *Sobre el concepto de la razón,* cit., p.257: «El uso lingüístico vigente sabe de la razón, preferentemente, en el sentido último como *instrumento,* y trata más y más de entender por *razonable* aquello cuya utilidad puede demostrar; quien sea capaz de conocer lo que es útil será una persona razonable».

den objetivo, es el que prevalece en la actualidad y no solamente en la civilización burguesa. Y es el concepto de la razón como instrumento, puesta al servicio de cualesquiera objetivos deseables; en el marco de esta «razón formalizada, una actividad es racional únicamente cuando sirve a otra finalidad; por ejemplo, a la salud o al esparcimiento... la actividad no es más que una *herramienta*, pues sólo cobra sentido mediante su vinculación con otros fines»[14]. Desde la Ilustración, ha sido introducido el empirismo escéptico de Hume, el neopositivismo y las demás ideologías que suplantaron las filosofías tradicionales que desde Platón y Aristóteles, pasando por Tomás de Aquino y el Medievo hasta Spinoza y Hegel, reconocían el orden eterno del mundo plasmado en la razón objetiva, y que ahora se tiene como superado y anticuado.

El mismo proceso que antes había descrito como *desmitologización* de los mitos antiguos y sus sucedáneos, las esencias ontológicas, por obra de la Ilustración, aquí se convierte «en la independización del concepto subjetivo de razón, que constituye un momento de la Ilustración, la expresión filosófica de la desmitologización, del desencantamiento del mundo». La consecuencia que de ello deduce es la misma: *la crisis de la razón*, la incapacidad de dar apoyo racional a las nociones fundamentales de libertad, paz, justicia, puesto que se ha reducido todo el contenido objetivo de estas concepciones a mera ilusión o meras nociones formales, y, en definitiva, el *absurdo* de la misma razón[15].

Este proceso de sustitución de la razón objetiva por la razón subjetiva se desarrolló lentamente a través de los sistemas filosóficos. «En los tiempos modernos, la razón ha desarrollado la tendencia a disolver su propio contenido objetivo». Y así se llegó a un estado en que el contenido, tanto de la filosofía como de la religión, quedaron altamente perjudicados, y, por fin, a la autoliquidación de la razón misma como medio de comprensión de las verdades superiores[16].

[14] *Crítica de la razón instrumental* p.47

[15] *Crítica de la razón instrumental* p.19: «La facultad de pensar subjetiva era el agente crítico que disolvía la superstición... *La actual crisis de la razón* consiste, fundamentalmente, en el hecho de que el pensamiento, o bien ha perdido la facultad de concebir, en general, una objetividad semejante, o bien comenzó a combatirla como *ilusión*... Finalmente, ninguna realidad en particular puede aparecer *per se* como racional; vaciadas de su contenido todas las nociones fundamentales, se han convertido en meros envoltorios formales. *Al subjetivizarse, la razón también se formaliza*».

[16] Ibid., p.24 25. Ibid., p.29: «Los filósofos de la Ilustración atacaron a la religión en nombre de la razón, en última instancia, a quien vencieron no fue a la Iglesia, sino *a la metafísica y al concepto objetivo de la razón misma*: la fuente de poder de sus propios

Crisis de la sociedad y del individuo.—El resultado de este proceso de degradación de la racionalidad es el mismo, es decir, la crisis de la «sociedad civilizada», que se nutría de esas concepciones religiosas y filosóficas, disueltas ahora por la razón subjetiva, y ha perdido con ello la convicción en los grandes ideales del amor fraterno, la justicia y demás sentimientos humanitarios [17]. Con esta crisis de la razón, que ha perdido su auténtico valor teórico de guiar a la verdad, trocándose en razón formal instrumental, su papel es ahora operativo, «de dominación del hombre y de la naturaleza». Y, a la vez, ha adquirido una fuerza negativa de organizar las dictaduras, de sembrar en la vida social el terror y provocar la exterminación de grupos humanos enteros [18].

El citado ensayo, *Crítica de la razón instrumental,* prosigue luego aplicando la crítica a varios sistemas filosóficos, predominantes a su juicio en el pensar actual. Ante todo, el pragmatismo americano, en el que más destaca «la reducción de la razón a mero instrumento», y, con ello, el espíritu antifilosófico de esa razón subjetiva, que culmina en la degradación del fascismo europeo. Son analizadas después «las panaceas universales antagónicas» (c.2), dos corrientes filosóficas contrapuestas, nacidas, al parecer, del mismo pragmatismo y disolución racional. La primera es el *tomismo* y *neotomismo,* que resucitan las ontologías anticuadas de la razón objetiva y vuelven a justificar la superstición religiosa. En medio de un duro ataque al catolicismo, fundado según él en la filosofía tomista, Horkheimer tiene expresiones de admirativa com-

esfuerzos. Por último, la razón, en cuanto órgano para la comprensión de la verdadera naturaleza de las cosas y para el establecimiento de los principios directivos de nuestra vida, terminó por ser considerada anacrónica. *Especulación es sinónimo de metafísica,* y *metafísica lo es de mitología y superstición...* La razón se autoliquidó en cuanto medio de comprensión ética, moral y religiosa». Cf. *Sobre el concepto de la razón* p.262-263.

[17] *Crítica de la razón instrumental* p.44-45: «Hasta hoy, la sociedad civilizada se ha nutrido de los restos de esas ideas, aun cuando el progreso de la razón subjetiva destruía la base teórica de las ideas mitológicas, religiosas y racionalistas. Y éstas pueden convertirse en mero saldo y pierden paulatinamente su poder de convicción. Cuando estaban vivas las grandes concepciones religiosas y filosóficas, los hombres pensantes alababan la humildad y el amor fraterno, la justicia y el sentimiento humanitario... Los orígenes mitológicos objetivos que la razón subjetiva va destruyendo no sólo se refieren a conceptos generales, sino que evidentemente forman la base de comportamientos y actos personales». Cf. *La filosofía como crítica de la cultura,* en *Sociológica* p.27-64.

[18] Ibid., p.94. Cf. *Sobre el concepto de la razón,* cit., p.264: «El único criterio que reconoce la razón subjetiva, formal, *instrumental,* es el que el lenguaje del positivismo llama su valor operativo, su papel de dominación del hombre y la naturaleza... Todo uso de los conceptos que vaya más allá de su puro significado instrumental cae bajo el veredicto de estar detenido en la superstición... Cuanto más degeneran las ideas en automatización e instrumentación, cuanto menos significan en sí mismas, más sucumben, a la vez, en la cosificación, como si fueran un tipo de máquinas» Cf. *La filosofía como crítica de la cultura,* en *Sociológica* p.34.

prensión para el sistema de Tomás de Aquino (no cita fuentes de su conocimiento), que «hizo de la doctrina católica un instrumento sumamente valioso para los príncipes y clase burguesa» (p.78).

La otra corriente o sistema actual opuesto al neotomismo y negador de la ciencia es el *neopositivismo*, que glorifica la ciencia y la erige en valor absoluto. Horkheimer critica aún con más dureza el moderno positivismo lógico con sus tautologías lógicas y su cientificismo, que absorbe la filosofía en la ciencia, pues para él son netamente distintas. La conclusión es el rechazo de ambas filosofías. «Una tiende a reemplazar a la *razón autónoma* mediante el automatismo de una metodología ultramoderna, y la otra mediante la autoridad del dogma» (p.101). *La rebelión de la naturaleza* (c.3) es el resultado de toda esa degradación de una razón convertida en «herramienta». De nuevo se combaten las ideologías filosóficas que son mera «variante de la actitud pragmática, típica de la civilización occidental» (p.113), y que han desatado aún más los instintos de poder y dominación para hacer de la naturaleza objeto de explotación total; la relación entre el yo y la naturaleza se trueca en «una relación de tiranía», y surgen con más vigor los totalitarismos, con una regresión «a formas extremadamente bárbaras del dominio social» (p.137) y, en definitiva, a un mayor irracionalismo.

En pos de otras reflexiones en que se presenta la crisis de la razón como *crisis del individuo*, en cuanto agente de esa razón, y se insiste con vigor en la dignidad personal del individuo frente a los fascismos (c.4 p.138ss), la última reflexión sobre *el concepto de filosofía* (c.5) deja entrever el *fondo marxista* de tal autocrítica de la razón y de sus productos filosóficos. El antagonismo expuesto entre razón objetiva y subjetiva muestra las *contradicciones existentes* entre las tendencias filosóficas como simple reflejo de la realidad social y de las relaciones económicas de dominación y servidumbre del mundo burgués. Señala, a la vez, la disociación entre sujeto y objeto, entre espíritu y naturaleza, cuyo antagonismo no se resuelve sino por la transformación de las estructuras socio-económicas que lleven a una reconciliación entre lo ideal y lo real, entre teoría y praxis, entre el hombre y la naturaleza.

En los restantes escritos ha continuado Horkheimer tocando diversos temas filosóficos, culturales y sociales, sin contradecir en nada su materialismo marxista. La larga introducción sobre el hombre que va al frente de la colección de

artículos *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos* no contiene sino análisis críticos de la situación social del hombre en la decadente civilización moderna, que con el maquinismo y la planificación técnica va reduciendo al ser humano a la condición pasiva y de autómata en el engranaje organizativo, empobreciendo siempre más su humanidad. Nuestro pensador, en cambio, ha exaltado en todos los tonos la autonomía de la individualidad humana como un valor en sí, aun dentro de la estructura social, frente a las dictaduras totalitarias. Una de las constantes de su pensamiento que ha marcado la pauta a la Escuela es la defensa apasionada de la *libertad* del hombre y el rechazo de todo tipo de autoritarismos, de toda represión de poder. El espectro del totalitarismo y del terror nazis aflora de continuo en sus escritos.

Pero falta en su concepción todo apoyo teórico a esa realidad básica del individuo humano y su dignidad ontológica. Con insistencia afirma en sus escritos que el yo, la conciencia, la individualidad humana, se desintegran en diversas enfermedades mentales y desaparecen con la muerte. Y en el breve ensayo *De anima* combate la doctrina del alma como realidad distinta y separable del cuerpo, y, por ende, su pretendida inmortalidad. El dualismo del alma individual y cuerpo distinto no pasa de ser una representación abstracta de elementos inseparables y pertenecientes a las concepciones mitológicas antiguas, que ha sido superada por la moderna ciencia psicológica y ya no tiene sentido en la cultura actual[19].

Con igual superficialidad discute nuestro crítico culturalista las cuestiones de la existencia de Dios, del teísmo y ateísmo, de los dogmas de la teología cristiana, de la religión en general. Con insistente desenfado reiteraba en escritos anteriores que tales creencias y dogmas pertenecen al acervo de las supersticiones y mitologías pasadas, y sigue anunciando su desaparición a medida que se transformen «las formas sociales feudales, absolutistas y burguesas, dentro de las cuales era posible todavía servirse de la religión»[20]. La filosofía no reconoce más conocimiento cierto que el de los hechos empíricos percibidos en la experiencia y comprobados por la ciencia. El empirismo de Horkheimer es tan radical como el de los positivistas lógicos, a quienes tanto denigra. Y su ataque

[19] *De anima*, en *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos*, trad. esp. (Buenos Aires 1970) p.76-88.

[20] *Religión y filosofía*, en *Sobre el concepto del hombre*, cit., p.76. Cf. *Teísmo-ateísmo*, ibid., p.50-65; Actualidad de Schopenhauer, ibid., p.89-112.

a la metafísica, y con ello a toda realidad trascendente, es una constante actitud de sus lucubraciones críticas. Actitud también a tono con su materialismo marxista.

En escritos más recientes, Horkheimer ha evolucionado en su concepción marxista. El socialismo ya se limita a una pacífica posesión de los bienes, con la «abolición de las diferencias de posesión y de miseria», la desaparición de la lucha de clases y una solidaridad mundial que uniera a todos los hombres en una sociedad cosmopolita. E imagina que esto podría llevarse a cabo con los esfuerzos de todas las instituciones y organismos privados, al margen de cualquier autoridad estatal, según la tendencia de la Escuela hacia un sistema anarquista[21].

THEODOR WIESENGRUND ADORNO (1903-1969) es el otro jefe de fila de la Escuela crítica, estrechamente unido a Horkheimer en su vida y actividad investigadora.

Nacido en Francfort, era un judío «asimilado», comerciante en vinos y de gran fortuna. Desde América usó siempre el apellido materno, con el que se le conoce, a requerimiento de los compañeros, porque había muchos nombres judíos en el grupo, y se imponía cautela. El nombre «Adorno» viene de su madre, hija de una cantante alemana y de un oficial del ejército francés (cuya ascedencia corsa y originariamente genovesa explica tal apellido italiano). Del origen materno heredó la vocación por la música, junto con su hermana, destacada concertista de piano, bajo cuyo estímulo empezó el estudio de piano y de composición en edad muy temprana.

Siguió en Francfort estudios medios y cursos de filosofía, psicología y sociología en su Universidad, doctorándose en 1924 con una tesis sobre Husserl, bajo la dirección de H. Cornelius. Según relato suyo, durante los años de enseñanza media había trabado amistad con S. Krakauer, catorce años mayor, de quien recibió lecciones durante más de un año sobre la *Crítica* de Kant, mucho más valiosas que la enseñanza universitaria oficial. De Krakauer (con quien siguió la amistad en la emigración) aprendió también el enfoque de un pensar abierto a todas las ideas, el interés combinado con la exploración sociológica y cultural y profunda desconfianza por los sis-

[21] *Marx en la actualidad* (1968), en *Sociedad en transición: Estudios de filosofía social*, trad. esp. (Barcelona 1976) p.51, cf. p.43-53; *Sobre la duda* (1969), ibid., p.21-31; *Observaciones acerca de la liberalización de la religión*, ibid., p.89-95; *Crítica de la sociedad actual*, ibid., p.201-209. Las religiones pueden también contribuir con aportaciones valiosas a la construcción de esta sociedad solidaria de la humanidad, observa Horkheimer en estos textos en tono de concesión benevolente, con tal de que se unan todas las confesiones religiosas —las cristianas como las budistas, etc.—, se liberalicen de sus dogmas y creencias, se consideren en un plan de igualdad y consideren su objeto —lo divino— no como algo infinito y personal, sino como mera experiencia sentimental y anhelo de una realidad profunda, como ya entienden, dice, el objeto religioso las fracciones protestantes más progresivas y sus principales teólogos (Paul Tillich, etc.).

temas cerrados. Ya en 1924, Adorno conoció en el festival de Francfort al famoso compositor vienés Alban Berg; ansioso de perfeccionarse en la música más innovadora, consiguió que lo recibiera como estudiante de composición, trasladándose a Viena al terminar el doctorado. En los tres años que duró su estancia en la capital austríaca (1925-1928) fue asistente asiduo a un estrecho círculo cultural muy avanzado que se reunía en torno al celebre músico Schönberg, aprendió la técnica pianística e inició sus composiciones musicales, inspiradas en los métodos de éste y de su maestro Berg. Sus actividades y ejercicios en la música de vanguardia los continuó toda su vida, a la vez que sus reflexiones sobre el arte. De 1928 a 1932 llevó la dirección de la revista musical vienesa *Anbruch*, colaborando en ella.

En 1928 Adorno regresó a Francfort, entrando en seguida en contacto con el Instituto fundado por Horkheimer y su grupo. Había conocido a éste cuando estudiaban juntos a Husserl en el seminario de H. Cornelius y la psicología de la *Gestalt* con Gelb. Con el apoyo de Tillich, Adorno se convirtió en docente privado en 1931, con su tesis de habilitación sobre la estética de Kierkergaard. E inició sus colaboraciones en la *Revista de Investigación Social* sobre sociología de la música. Consta que en esta época compartía ya los mismos criterios de Horkheimer sobre la teoría crítica, y, en consecuencia, las mismas convicciones sobre el marxismo crítico, que iba a manifestar pronto en trabajos conjuntos con él.

En 1934, con la subida al poder de Hitler, todos los miembros del grupo, desposeídos de la docencia, partieron para la emigración. Pero Adorno se trasladó a Oxford, donde prosiguió estudios y ultimó la obra sobre el conocimiento. Sólo en 1938 se trasladó a Estados Unidos; allí se reunió con los otros miembros de la Escuela en Nueva York. Desde entonces colaboró asiduamente en las investigaciones del equipo, casi siempre en su campo especial de crítica musical. En 1941, al separarse Horkheimer del grupo principal y trasladarse con algunos a Los Angeles, Adorno le siguió, iniciando la colaboración más estrecha entre ellos. Ambos entablaron especial amistad con B. Brecht, W. Dieterle y otros exiliados en California que buscaban ocupación en torno a la industria del cine. Adorno tuvo además por especial amigo a Thomas Mann, quien le consultaba en la redacción de sus novelas y aceptaba sus críticas.

En 1949 regresó a Alemania con Horkheimer, si bien retornó por unos meses, en invierno de 1953, para terminar trabajos sobre cultura de masas americana en una Fundación. Desde 1950 fue director asistente del Instituto, cuya revista *Zeitschrift* dejó de publicarse, y en su lugar empezaron a editarse en 1955 la serie de escritos *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*. Al retirarse Horkheimer con Pollock a Suiza en 1958, pasó a ser director de toda la obra. Desde 1951 fue profesor de filosofía y sociología en la Universidad de Francfort hasta su muerte, ocurrida en Chur (Suiza), en 1969.

Las obras de Adorno constituyen una producción muy variada y dispersa de ensayos (sobre muy diversos temas), artículos, conferen-

cias y compilaciones. Su primer ensayo fue la disertación de habilitación: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* (Tubinga 1933), a la que siguió el trabajo en que amplía la tesis doctoral sobre Husserl: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (Stuttgart 1956, publicado en artículos de «Archiv», 1938, 1953). Ya se mencionó antes la doble obra conjunta con Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung* (1947), y colección de artículos de la etapa americana *Sociologica* (1962). De la obra colectiva en cinco volúmenes *Studies in Prejudice* (Nueva York 1950), sobre investigaciones de sociología empírica en torno al antisemitismo, tradujo al alemán su propia colaboración: *Studien zum autoritären Charakter* (Francfort 1973).

Los trabajos sobre la música y su filosofía se extienden a lo largo de toda su vida. Son los principales: *Philosophie der neuen Musik* (Francfort 1949), *Prismen* (Francfort 1955), *Dissonanzen. Musik in der Verwalteten Welt* (ibid. 1956), *Klangsfiguren. Musikalische Schriften I* (ibid. 1959), *Quasi una fantasia. Musikalische Schriften* (ibid. 1963), *Moments Musicaux* (ibid. 1964), *Ästhetische Theorie* (ibid. 1967) y monografías sobre Wagner, Mahler, Berg, Benjamin (1970).

Entre sus ensayos más filosóficos figuran: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Francfort 1951), *Drei Studien zu Hegel* (Francfort 1963, dos de ellos publicados en 1956, 1959), *Negative Dialektik* (Francfort 1966), su obra más importante; *Ohne Leitbild* (Francfort 1967), *Stichworte* (Francfort 1969), la Introducción y colaboraciones a la obra colectiva *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (La disputa del positivismo en la sociología alemana, Neuwied 1969), la edición póstuma *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung* (Francfort 1973) de unas lecciones de iniciación filosófica tomadas del curso 1962-63 [22].

Carácter e influencias. Crítica de la estética.—La multitud de temas e intereses de esta producción deja ya entrever la falta

[22] *Obras completas (Gesammelte Schriften)* de THEODOR W. ADORNO, en curso de publicación, en 21 vols. previstos (Francfort, Editorial Suhrkamp, 1970ss), comenzadas con vol. 7: *Ästhetische Theorie* (1970); vol. 5: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (1971), etcétera)

TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*Filosofía de la nueva música* (Buenos Aires 1966); *Dialéctica negativa* (Madrid, Taurus, 1975), *Dialéctica de la Ilustración* y *sociológica* II (citadas respecto de Horkheimer), *Minima Moralia* (Caracas, Monte Avila Editores, 1975; Madrid 1976), *Sobre la metacrítica del conocimiento. Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas* (Caracas 1970), *Tres estudios sobre Hegel* (Madrid, Taurus, 1969), *Prismas* (Barcelona 1962), *La crítica de la cultura y de la sociedad* (Barcelona 1962), *Redacción y progreso y otros estudios musicales* (Barcelona 1970), *La ideología como lenguaje* (Madrid, Taurus, 1971), *Terminología filosófica*, 2 vols. (Madrid, Taurus, 1976), *Críticas de la razón literaria* (Madrid, Taurus, 1978), *Consignas = Stichworte* (Buenos Aires 1973), *Filosofía y superstición* (Madrid 1964, 1972), *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (Barcelona-México 1972), etc. La brevedad de los ensayos facilita la difusión y versiones de los mismos.

Bibliografía.—M. JAY, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Francfort*, vers. esp. (Barcelona 1974) p.121ss *passim*; VARIOS, W. F. SCHOELLER (ed.), *Die neue Linke nach Adorno* (Munich 1969), L. FERMI, *Illustrious Immigrants* (Chicago 1968); D. FLEMING (ed.), *The Intellectual Migration: Europe and America 1930-60* (Cambridge, Mass., 1969), K. OPPENS y otros, *Über Theodor W. Adorno* (Francfort 1968); G. E. RUSCONI, *La teoria critica della società* (Bolonia 1968).

de sistema y unidad en el pensamiento del autor. Adorno es aún más asistemático que Horkheimer, su mentor y jefe de fila, y su reflexión se dispersa en mayor variedad de tópicos, sobre todo artísticos y musicales, que fueron el *hobby* de su vida y una segunda profesión. Su estilo literario favorece esa dispersión. Su literatura ensayista destaca por una retórica esotérica intrincada y oscura, que ha hecho para algunos difícil, y hasta casi imposible, la recta comprensión y ordenación temática de su pensamiento.

El tema central es también la *teoría crítica*, en estrecha conexión con la orientación innovadora de Horkheimer. Siete años más joven que éste, aparece enteramente compenetrado con él en el mismo movimiento de izquierdas. Ambos procedían del mismo *ghetto* de la *Freies jüdisches Lehrhaus*, un círculo de jóvenes intelectuales judíos de Francfort con las mismas convicciones de un marxismo ateo, que crece en la resistencia al nazismo, y de un elitismo cultural opuesto a las formas conservadoras de la cultura burguesa.

La teoría crítica que va a desarrollar Adorno se fundamenta también sobre un fondo de marxismo libre e independiente, que, más que a los problemas de la economía, se endereza y aplica a las cuestiones culturales. A través de Hegel, y remotamente de Kant, ha interpretado sus convicciones y sus lecturas sobre Marx y su doctrina. Por ello, su marxismo se presenta altamente hegelianizado, contemplado desde el prisma de la dialéctica de Hegel, «puesta sobre sus pies» o aplicada al materialismo; de ahí le viene su tendencia a lo empírico e individual, con horror declarado a toda metafísica.

Junto a su marxismo dominado por la dialéctica de la contradicción y el énfasis de la negatividad en todos los fenómenos sociales, Adorno comparte con Horkheimer gran simpatía e inspiración en las doctrinas de Schopenhauer y Nietzsche, desde las cuales proseguirá la misma crítica destructiva de todos los valores religiosos, morales y culturales de la sociedad establecida. *La crítica estética* es el primer campo en que ejerció ese empeño crítico. Su primera crítica importante fue la tesis de habilitación: *Kierkegaard: Construcción de la estética.* La elección es explicable, porque a través de los esbozos del filósofo danés intentaba explorar estas cuestiones estéticas. Pero no hay aceptación alguna de la alta espiritualidad, ni menos del cristianismo del autor, y sí una crítica global y sinuosa de su pensamiento, en estilo abstruso y arrogante. El centro de sus ataques se dirige a su teología. «El espiritualismo de Kierkegaard es, ante todo, hostilidad a la naturaleza». El hombre absolutamente espiritual terminaba por aniquilar su yo natural. Y Adorno trata de vencer esta hostilidad a la naturaleza. Desde el comienzo señala que, para él, la estética significaba algo más que teoría del arte; en el sentido de Hegel, comprendía una filosofía de la relación entre sujeto y objeto. La famosa subjetividad de Kierkegaard y su insistencia sobre el individuo concreto existencial la interpreta como retorno a la identidad idealista de Hegel y un secreto anhelo de verdad trascendente. Las acusaciones al filósofo danés se multiplican, en especial la de

una dialéctica sin objeto material que volvía al tan combatido idealismo.

La teoría crítica del arte la expuso Adorno en numerosos artículos sobre críticas de diversos autores: Valéry, Proust, A. Huxley, Kafka, etc., gran parte de las cuales se coleccionan en la obra *Prismas*. Se trata también de un enfoque crítico desde categorías de la dialéctica marxista, desde las que construye su filosofía estética a la vez que una sociología del arte. Siguiendo la tendencia del Instituto, Adorno rehúsa considerar el arte y la cultura en general como un ámbito aparte de la sociedad. El tema artístico es en un sentido tanto social como individual, y las obras de arte expresan así tendencias sociales objetivas no previstas por sus creadores. La supuesta libertad creativa del artista era ilusoria en algunos aspectos. Aunque la espontaneidad de la creatividad subjetiva fuera un elemento necesario en el arte genuino, sólo podía realizarse a través de la objetivación, lo que inevitablemente implicaba trabajar con materiales tomados del medio social existente. Esto por lo menos conlleva la necesidad de alguna reificación; «los impulsos subjetivos, si bien frágiles e insuficientes, se realizan, pero sólo al ser objetivados». El artista podía aproximarse a la completa reconciliación de la imaginación subjetiva y los materiales objetivos en las grandes obras de arte, pero nunca lograrla enteramente hasta la identidad de sujeto y objeto. De este modo, el sistema estético del expresionismo, particularmente en la Alemania de la época, era falso, porque trataba de expresar la pura subjetividad, alienada de sí, en la obra artística [23].

Su posición era intermedia entre la teoría marxista del arte como mero reflejo de las contradiciones de clase y las posiciones burguesas tradicionales. No toda la cultura era una estafa burguesa ni todo el arte era simplemente falsa conciencia o ideología, como pensaban los marxistas vulgares. Una crítica del arte dialéctica o inmanente «recoge el principio de que no es la ideología la que es falsa, sino su pretensión de estar de acuerdo con la realidad». La reconciliación armónica entre elementos subjetivos y objetivos sólo se alcanza en algunos momentos cumbres de las mejores obras de arte. Hasta que las contradicciones sociales se reconcilien en la realidad, la armonía utópica del arte debe conservar siempre un elemento de protesta. «El arte y el denominado arte clásico, no menos que sus expresiones más anárquicas, siempre fue y es una *fuerza de protesta de lo humano* contra la presión de las instituciones dominantes, religiosas o de otro tipo, a la vez que refleja su sustancia objetiva» [24]. La esfera estética resulta inevitablemente condicionada por la evolución social y en parte politizada.

[23] *Prismas* p.112. Cf. p.281-282: «La subjetividad absoluta carece de su sujeto.. Cuanto más se retrae sobre sí mismo el *yo* del expresionismo, tanto más se asemeja al excluido mundo cósico... Pero con ello ha impuesto también a la pura subjetividad, necesariamante enajenada de si misma y convertida en cosa, la constricción de una objetividad para la cual la propia alienación es expresión».

[24] Ibid. p.26-27

La sensibilidad de Adorno ante la dialéctica de la negatividad y su énfasis decidido sobre la importancia de la «mediación» y la no identidad se manifestó más claramente en los ***estudios de música***, sobre los que escribió abundantes ensayos y artículos. La complejidad de sus mediaciones —compositor, ejecutante, instrumentos, etc.— hacían de la música un campo particularmente rico para el juego de su imaginación dialéctica. Estaba, a la vez, atada a las condiciones materiales y, por encima de ellas, respondía a los cambios de las realidades sociales, siendo, no obstante, algo más que su mero reflejo. Llegó a explorar todas las facetas de la expresión musical: la historia de la composición clásica, la producción actual de la música de vanguardia, la reproducción y recepción de las formas musicales, el vínculo mediador entre productor y consumidor, etc., construyendo una completa teoría filosófica de la música.

En su ensayo principal, *Filosofía de la nueva música*, subraya el carácter cognoscitivo de la música y del arte en general. La música, «con la negación de la apariencia y del juego, tiende al conocimiento» y «se convierte en autoconsciente como el conocimiento». Las formas de la música y las del arte en general «registran la historia de la humanidad con mayor exactitud que los documentos»[25]. Adorno muestra decididas preferencias por la música de vanguardia, que él veía encarnada en la de su maestro de Viena, Schönberg; una forma musical en la que la alienación y las contradicciones parecían superadas. A ella oponía la música de Stravinski, que para él representaba un «objetivismo» neoclásico, antipsicológico, que ignoraba la alienación y las contradicciones de la sociedad moderna y retornaba a las formas tonales preburguesas como la danza; asimismo, en la irracionalidad de sus principios objetivistas de composición le resultaba la representación de la ideología fascista.

De un modo general, sostiene que la música tradicional era un producto de la clase burguesa[26]. La nueva música, en cambio, renuncia al engaño de la armonía, que se ha hecho insostenible frente a una realidad que se dirige a la catástrofe. De ahí derivaría el carácter trágico de la nueva música, llamada a iluminar un mundo que carece de sentido[27].

[25] *Filosofía de la nueva música*, trad. esp. (Buenos Aires 1966) p.15 40-41.

[26] *Filosofía de la nueva música*, trad. cit., p.105: «Hasta hoy, la música existió sólo como producto de la clase burguesa, que incorpora como contraste e imagen en toda la sociedad y la registra al propio tiempo estéticamente. En esto, música tradicional y música no emancipada son esencialmente idénticas... El aislamiento de la nueva música radical no deriva de su contenido asocial, sino de su contenido social, pues mediante su sola calidad... indica el desorden social, en lugar de volatilizarlo en el engaño de una humanidad entendida como ya realizada. Ya no es ideología. En esto coincide, por su segregación, con un gran cambio social».

[27] Ibid., p.107: «La nueva música ha tomado sobre sí todas las tinieblas y las culpas del mundo. Toda su felicidad estriba en conocer la infelicidad; toda su belleza, en sustraerse a la apariencia de lo bello. Nadie tiene que ver nada con ella, ni los individuos ni los grupos colectivos. Resuena sin que nadie la escuche, sin eco. Cuando se la

Y cosa extraña, pese a sus simpatías por la música de vanguardia, Adorno, en varios artículos del período americano, rechazó de plano y criticó duramente la música de *jazz*. El simple sonido de la palabra le causaba horror. «No trasciende la alienación, la fortalece. El *jazz* es un artículo de consumo en el sentido más estricto». Y rechazaba, despectivamente, las pretensiones del *jazz* de expresar una liberación. Pese a sus elementos africanos, lo irrefrenado y el gesto de rebelión se asoció en él a la disposición de una ciega obediencia. Y sostenía que, desde el punto de vista musical, estaba completamente en bancarrota. En esta línea típica de apreciaciones subjetivas de artista, Adorno atacó con dureza la cultura de masas americana.

Crítica de la filosofía y de la cultura.—Tras el criticismo estético y de las obras de arte, Adorno se vuelve a la crítica de los sistemas filosóficos, una de las funciones principales de la teoría crítica. Las varias teorías filosóficas han de pasar a la esfera de «ideologías» en el sentido peyorativo leninista del término, de vanas superestructuras de la contradicción social no resuelta.

En la obra *Hacia una metacrítica de la teoría del conocimiento*, la crítica se dirige directamente contra la fenomenología de Husserl, aunque de pasada se impugna también a Descartes, Heidegger y otros pensadores. Para Adorno, la fenomenología representaba el último fútil esfuerzo del pensamiento burgués, «que alcanzó su fin en exposiciones fragmentarias, disociadas y contradictorias entre sí». La obra que desarrolla la primera tesis doctoral sobre Husserl, en 1924, es un inmenso alegato contra todos los aspectos básicos de la fenomenología husserliana, una discusión de la misma «en el espíritu de la dialéctica» —se anuncia en la introducción—, pues para Adorno es a través de la negatividad dialéctica como se disuelve todo sistema de filosofía burguesa con pretensión de un saber absoluto.

Tal criticismo es llamado «metacrítica de la teoría del conocimiento», al parecer porque la gnoseología es ya una teoría crítica del conocer en sentido kantiano. En el ataque frontal se engloba directamente la *prima philosophia*, a la que alude con insistencia Adorno, es decir, toda metafísica o búsqueda de verdades primeras y originarias, como principios evidentes de toda ciencia, pues «la forma científica de la filosofía primera la constituía la teoría del conocimiento»[28]. El deseo de Husserl de ir más allá del psicologismo como

escucha, el tiempo pasa alrededor de ella como un reluciente cristal; pero cuando no se la escucha, la música se precipita en el tiempo vacío, cual una esfera perecedera».

[28] THEODOR W. ADORNO, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, trad. esp. (Caracas 1970) p.34: «La forma científica de la filosofía primera o *prima philosophia* la constituye la teoría del conocimiento. La misma quería elevar *lo absolutamente primero* al rango de absolutamente cierto mediante una reflexión sobre el sujeto, el cual no podía eliminarse de ningún concepto de lo primero. Pero en el desarrollo de una reflexión tal se fortalece, al mismo tiempo, la coerción de la identidad... La determinación de lo absolutamente primero en inmanencia subjetiva fracasa, porque ésta jamás logra absorber por completo en sí al factor no-idéntico y porque la subjetividad, el órgano de la reflexión, se resiste a la idea de un primero absoluto *como inmediatez pura*».

explicación del conocimiento era muy plausible; pero, al situar tal explicación en un sujeto trascendental, revelaba un deseo de aniquilar el individuo contingente y un anhelo fundamental de certidumbre ontológica. El método «reductivo» de Husserl, que buscaba esencias eternas a través de una exploración fenomenológica de la conciencia, viene a incidir en una ontología idealista, en un idealismo de la identidad sujeto-objeto a pesar de sus pretensiones antiidealistas. «La determinación de lo absolutamente primero en inmanencia subjetiva fracasa, porque ésta jamás logra absorber en sí el factor no idéntico y porque la subjetividad, el órgano de la reflexión, se resiste a la idea de un primero absoluto como inmediatez pura»[29].

Husserl trataba de apoyar la indagación de lo ontológicamente primero, de la causa absoluta, en la necesidad de principios básicos del conocimiento, de una certeza intelectual absoluta. Pero esto era un reflejo de inseguridad personal. Lo absolutamente cierto como tal es falta de libertad, la cual está siempre amenazada[30]. Una verdadera epistemología debería acabar con el fetiche del conocimiento como tal, el cual, como mostró Nietzsche, conduce a la sistematización abstracta. La verdad no era lo que «restaba» cuando se producía una reducción de sujeto a objeto, o viceversa. Residía, como la realidad, en «un campo de fuerzas», expresión típica de Adorno, que así se opone a toda representación cósica de la realidad, cuando Husserl buscaba en ella sólo la esencia inmutable, convirtiéndose en «el más estático pensador de su período»[31].

Entre la multitud de cargos que Adorno acumula contra Husserl, le acusa, sobre todo, de «absolutismo lógico», o logicismo extremo, al presentar los procesos y las leyes lógicas con carácter de validez absoluta, basada en la inmutable ley de la identidad, con eliminación de la facticidad en la interpretación de los objetos lógicos. La tendencia de Husserl a reificar lo dado estaría relacionada con la destrucción de la experiencia *(Erfahrung)* por la sociedad burguesa y su reemplazo por conceptos inertes. Adorno rechaza también la teoría mimética, o de imagen y copia, de la percepción, que la halló incluso en Husserl a pesar del énfasis de éste sobre la intencionalidad[32].

[29] Ibid., p.35.

[30] Ibid., p.26: «A la libertad le acompaña un elemento de inseguridad. La propia libertad jamás está dada y siempre amenazada. Pero lo absolutamente cierto como tal es siempre no-libertad. Y sólo en libertad el espíritu podrá colmarse y reconciliarse con aquello de que se separara».

[31] Ibid., p.95: «Tanto la teoría empírica como la realista yerra la realidad al fijarla como un ente (que Husserl llama «ser»), mientras esta es un *campo de fuerzas*. Pero el propio Husserl sitúa, en el lugar de la subjetividad, un vaciado, la mera forma, porque no logra concebir la objetividad de otro modo que no sea estático-cosal».

[32] Ibid., p.175: «El carácter de imagen del conocimiento oculta, en cuanto falsa apariencia, el que el sujeto y el objeto ya no se asemejan, y ello no significa sino que están mutuamente alienados. Sólo en la renuncia a toda apariencia de esta clase, en la

Y, de una manera general, las frecuentes alusiones del alegato a otros filósofos como M. Scheler, Heidegger y hasta Natorp, Schlick y los griegos, sobre todo Platón, dejan traslucir su rechazo global de toda filosofía [33]. Todos serían igualmente partícipes del fracaso de la *ratio* autónoma, de su racionalismo fluctuante entre el idealismo de la subjetividad trascendental y el positivismo empirista, y que delata el carácter contradictorio y de «ficción» de la solución fenomenológica [34]. Lo peor de todo, por fin, es que el supuesto husserliano de la inmediatez y de una identidad absoluta podía conducir a la dominación política de una ideología absoluta. Había —sugería Adorno— una conexión subterránea entre la fenomenología y el fascismo.

La aversión de Adorno contra cualquier filosofía que implique una explicación positiva del mundo y, sobre todo, alguna ontología, contrasta con su ***entusiasmo por la filosofía de Hegel***, su pensador favorito, el único que con Kant y Nietzsche (y, desde luego, Marx) escapa a su crítica destructiva y rechazo global. A él dedicó la obra *Tres estudios sobre Hegel*, compuesto de dos conferencias anteriores y una meditación de 1962, titulada *Skoteinos* (nombre griego que significa «oscuro», «ininteligible»), sobre la interpretación de la difícil jerga hegeliana. Sin aceptar el idealismo absoluto de Hegel, la obra representa una apología continuada de los grandes méritos y excelencias de su doctrina y método, aun admitiendo sus fallos y errores. Lo genial en la obra de Hegel es la construcción de «la dialéctica, quintaesencia de la filosofía hegeliana, a la que no se puede comparar ningún principio ni ontológico» de otros filósofos. La dialéctica es apta para encajar en cualquier definición aislada y «es un impertérrito afanarse por obligar a emparejarse una *conciencia crítica de sí misma* y *la experiencia crítica de los objetos*» [35]. Junto a esta afirmación del momento existencial y otras excelencias, encuentra Adorno preformadas en el pensamiento abstracto de Hegel diversos motivos luego desarrollados por Marx, como la noción del trabajo y de las relaciones de producción [36].

idea de una verdad despojada de imágenes, queda derogada la *mimesis* perdida, y no en la conservación de sus rudimentos. Esta idea pervive en la nostalgia de Husserl por las cosas mismas». Adorno cita aquí a W. Benjamin, en quien se inspira bastante para su crítica de Husserl.

[33] Ibid., p.232: «Igualmente, poco autorizados a renegar de la procedencia de su patrimonio ideológico se hallan los herederos ontológicos, antropológicos y existenciales. El patrimonio se debe al método husserliano y no sólo al método; sólo que ese método, en cuanto a sensatez burguesa y responsabilidad crítica, es superior a sus adeptos».

[34] Ibid., p.244; cf. p.237-243.

[35] *Tres estudios sobre Hegel* I, trad. esp. (Madrid, Taurus, 1965) p.25.

[36] Ibid., p.73 40-41. —La obra *Minima Moralia* no es de contenido teórico, ni menos moral (Adorno, como Horkheimer, rechaza una moralidad normativa, pues la supone fundada en la religión, y con razón). Se trata de una colección de sentencias, pensamientos y aforismos escritos en 1944-1947 desde Estados Unidos y referentes a los más diversos temas culturales, históricos y, sobre todo, de eventos del momento. El tema de los comentarios es, sin embargo, crítico, y por eso se dice en el Prólogo que pertene-

La crítica de la sociedad y cultura burguesas es otro momento de la teoría crítica de Adorno. Se encuentra, sobre todo, en la obra escrita con Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, de que antes se dio cuenta. No se ha determinado aún la parte redactada por uno u otro. Si bien parece Horkheimer su autor principal, pero Adorno se ha identificado también con su contenido, y a él parece deberse una parte importante. Como se dijo, los autores ven en el «iluminismo» o «Ilustración» la esencia de la civilización burguesa occidental, que se inicia ya en la antigüedad con la crisis de la mitología y que hoy camina hacia la autodestrucción[37]. De modo especial se trasluce la imaginación poética de Adorno en los símbolos de la dialéctica mitoideológica de la *Odisea* y de las novelas *Histoire de Juliette, Justine* y otras de Sade, en que muestra el empeño de dominación de la naturaleza y de los hombres por parte de la subjetividad humana, que concluye en el dominio de la objetividad y de la naturalidad más ciega.

El programa del iluminismo consistía en liberar al mundo de la magia, en subvertir, mediante la ciencia, los mitos, desmitologizando incluso lo religioso mediante la reducción de las religiones a simples mitologías como meta de su racionalismo. Las categorías mediante las cuales la filosofía occidental definió el orden eterno de la naturaleza estaban ya preformadas en los mitos homéricos. Las cosmogonías presocráticas fijan el momento del tránsito: el agua, el aire, el fuego, como elementos primeros de la naturaleza, son residuos apenas racionalizados de la concepción mítica. Con las ideas platónicas, por fin, incluso las divinidades del Olimpo revisten las características del *logos* filosófico. En esta racionalidad iluminista, lo que no se ajusta al criterio del cálculo y de la utilidad es sospechoso. Por eso en la base del iluminismo se ha visto el antropomorfismo, proyección de lo subjetivo sobre la naturaleza.

Dialéctica negativa.- Es el título de la obra principal de Adorno, escrita en su madurez: *Dialéctica negativa* (1966), que recoge el motivo central de su especulación y de su visión de la teoría crítica. Se trata de una interminable disquisición en torno a la dialéctica, que para nuestro pensador concentra toda la labor de la filosofía, donde, por tanto, se abordan una gran cantidad de temas filosóficos, siempre desde una posición crítica.

La dialéctica es para Adorno, además de una teoría y un método, el modo propio del pensar filosófico y, a la vez, «la autocrítica de la filosofía»[38]. El movimiento dialéctico procede por contradicciones, que han de romper la pretensión de totalidad de la concien-

cen, como fragmentos sin conexión, a la filosofía «desde el punto de vista de la experiencia subjetiva». La teoría crítica es aquí una conciencia sombría por los horrores nazis (trad. esp. [Caracas 1975] p.13-14).

[37] *Dialéctica del iluminismo*, trad. esp. (Buenos Aires 1969) p.12.

[38] *Dialéctica negativa*, trad. esp. (Madrid, Taurus, 1975) p.156.

cia y su tendencia a la unidad. «La esencia inmanente de la misma conciencia comunica a la contradicción el carácter de una ley ineludible y funesta. Identidad y contradicción del pensamiento están soldadas la una a la otra». Por eso, «dialéctica es el desgarrón entre sujeto y objeto, que se ha abierto paso hasta la conciencia; no la puede eludir el sujeto, y surca todo lo que éste piensa». Todo lo que es cualitativamente distinto recibe el sello de lo contradictorio. «La contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de identidad; la primacía del principio de contradicción dentro de la dialéctica mide lo heterogéneo por la idea de identidad»[39]. La dialéctica de la contradicción une, pues, los dos extremos de lo idéntico y lo diferente, según la fórmula de «la identidad en la diferencia», que habrá de completarse con la contrapuesta de «la diferencia en la identidad»[40]. Para Adorno, la raíz de este pensar dialéctico por contradicciones no está en el pensamiento, sino en la cosa misma, y más en la confrontación de cosa y concepto, que, según él, no se adecúan, rechazando siempre el mimetismo del concepto[41].

Esta dialéctica de la contradicción está, por tanto, marcada esencialmente por la *negatividad*, es una dialéctica *negativa*. «La negación es la fuerza especulativa capaz de hacer saltar lo insoluble», y está ya en la raíz de la teoría dialéctica de Hegel, su constructor. Pero con su sistema del idealismo del espíritu absoluto, Hegel resolvió la dialéctica en la pura identidad; el idealismo es el sistema de la identidad del sujeto, que absorbe en sí el objeto. Con ello destruyó la dialéctica misma de la contradicción, porque niega la diferencia en la identidad, que se hace sólo posible por la negación. Adorno critica por ello la fórmula de Hegel de «la negación de la negación». La negación de lo negativo se trueca en lo positivo, y tal reducción a la positividad constituye la quintaesencia de la identificación, «el principio formal reducido a su más pura forma»; con ello se introduce en la dialéctica «el principio antidialéctico», es decir, la identidad[42]. Y critica, asimismo, el momento de la *síntesis* del esquema dialéctico hegeliano, que hace desaparecer la diferencia a través de la identidad: la dialéctica sería entonces un proceso estático, no dinámico. «Sólo una vez realizada la síntesis en la unión de los factores contradictorios, se manifiesta la diferencia»[43].

[39] Ibid., p.13-15.

[40] Ibid., p.157

[41] «Pero es la cosa la que da motivo a la dialéctica y no el impulso organizador del pensamiento. Tampoco es algo simplemente real, puesto que la contradictoriedad es una categoría reflexiva, la confrontación pensante de cosa y concepto. La dialéctica significa pensar en contradicciones a causa de la contradicción experimentada en la cosa y en contra de ella»

[42] Ibid., p.161-164. Cf. p.163: «Al renovar la ofuscación de retroceder a la identidad, la negación de la negación se convierte en una proyección sobre el Absoluto de la lógica deductiva y, en último término, del principio de la subjetividad... El contenido experimental de la dialéctica no reside en el principio, sino en la resistencia de lo otro contra la identidad; de ahí la fuerza de la dialéctica».

[43] Ibid., p.160

Adorno señala otras notas a esa dialéctica negativa, como el carácter perfectamente asistemático de toda filosofía fundada en ella, que es «esencialmente incapaz de exposición»; el horror a todo sistema cerrado, el rechazo de las categorías hegelianas de totalidad y de infinito, la exigencia de renovación continua del pensamiento, que ha de asentarse sobre un historicismo relativista, etc.[44]

La característica de esa dialéctica negativa, basada en la negación sin residuo casi de positividad, la aplica Adorno a su crítica cerrada de sistemas filosóficos. La razón dialéctica debe ser, ante todo, crítica. «Hoy, en los tiempos de Kant, la filosofía requiere no el destierro o eliminación de la razón, sino su crítica por ella misma»[45]. Esta crítica ha de ejercitarse de manera especial en la lucha contra las mitologías, que el irracionalismo de la Ilustración ha legitimado como productos auténticos del pensamiento: la ontología, el objetivismo abstracto del ser, la trascendencia, el espíritu y las divinidades. La parte primera después de la introductoria es dedicada a una extensa y radical crítica de la filosofía de Heidegger. Es su doctrina existencialista la que entonces privaba en Europa, y Adorno no le perdona el haber puesto de moda la ontología, o doctrina fundamental del ser con un intento de metafísica, así como su conformismo, a que también alude, con el régimen de Hitler. El horror a la metafísica de nuestro pensador se muestra al vivo en el sinfín de acusaciones y dicterios que su profusa literatura ha acumulado contra «la mitología del ser» que Heidegger ha construido, y que la historia ha desenmascarado como «ilusión», pues todo mito «es incompatible con la configuración racionalizada de la realidad»[46].

Al intentar en la segunda parte de su incoherente alegato el análisis de la dialéctica negativa, vuelve a recalcar Adorno su aspecto de negatividad y diferencia, que la separa de la dialéctica de la pura subjetividad de lo idéntico de Hegel, en quien «coinciden identidad y positividad», y con ello perpetúa el antagonismo, reprimiendo lo contradictorio. «El interior de lo diferente es su relación con lo que no es por sí mismo y le es negado por la identidad helada consigo mismo»[47]. Con ello fustiga a «los funcionarios del *Diamat* (los teóricos soviéticos), que han objetado que el viraje hacia la trascendencia es un matiz intrascendente del neohegelianismo o de una izquierda hegeliana históricamente superada», y ello lo hacen en nombre de la unidad entre praxis y teoría. Mas, para Adorno, la teoría debe reco-

[44] Ibid., p.26-53.

[45] Ibid., p.1.ª p.89, cf. p.65-135.

[46] Ibid., p.125: «Si la ontología fuese de algún modo posible irónicamente, sería como quintaesencia de la negatividad. Lo que permanece idéntico a sí mismo, la pura identidad, es lo malo; lo intemporal, la fatalidad mítica. El colosal eufemismo de trastrocar lo inmutable en el bien culminó en las teodiceas de Leibniz y Hegel; en él se muestra la filosofía como esclava del mito que secularizó». Adorno sostiene (p.132) que la estupidez «es la razón de que el culto a la existencia florezca en todo medio provinciano de todos los países»

[47] Ibid., p.2.ª p 145-147 166.

brar la primacía y puesto preferente, pues de otro modo la praxis se convierte en irracional e instrumento de dominación política[48].

Entre los aspectos dialécticos más recalcados por Adorno está el concepto de *mediación*, que, como de costumbre, nunca se define. La mediación es el principio que resuelve todas las contradicciones, capaz de conciliar los antagonismos. Se rechaza resueltamente toda «inmediatez», o cualquier principio primero e inmediato; los conceptos todos deben ser mediados, dependientes y derivados unos de otros, aun los de las nociones más originarias. Hay mediación mutua de esencia y fenómeno, de concepto y cosa, de sujeto y objeto, de lo universal y lo particular. En la polaridad de sujeto-objeto no se afirma el dualismo y separación, pero tampoco la identidad, pues esas categorías primarias se interfieren; «se oponen mutuamente, a la vez que se identifican. Ni el sujeto es nunca de verdad totalmente sujeto, ni el objeto totalmente objeto; pero tampoco son arrancados de un *tertium quid* que los trascendería»[49].

Entre sujeto y objeto se da una mediación mutua, porque ambos principios están entre sí compenetrados[50]. Con todo, Adorno reconoce la primacía del objeto, rechazando el idealismo. Pero «lo inmediato pertenece al sujeto, que, en cuanto autónomo y espontáneo, posee, según eso, un poder modelante». El objeto no es por ello un simple dato, ya que va remodelado por el sujeto. Adorno acepta así el subjetivismo kantiano[51].

En cuanto a la objetividad, cuyo predominio se acepta, esta primacía lleva a la «cosificación» o reificación, a admitir la materialidad del objeto conocido. «La transición a la prioridad del objeto convierte a la dialéctica en materialista». Adorno pasa, finalmente, a la afirmación del materialismo, criticando duramente el materialismo vulgar, en que han incidido no sólo teóricos burgueses, sino también el marxismo ortodoxo oficial por su doctrina leninista del conocimiento como imagen o copia de las cosas. «El materialismo se convierte en la recaída en la barbarie, que trató de evitar... lo que

[48] Ibid., p.147: «Cuando en el ensalzado binario teoría-praxis perdió la teoría, la praxis se convirtió en irracional y en parte de esa política que quería superar, es decir, quedó a merced del poder. La liquidación de la teoría a base de dogmatizar y prohibir el pensamiento contribuyó a la mala praxis. La misma praxis está interesada en que la teoría recupere su independencia».

[49] Ibid., p.177. Cf. p.178: «Hay que atenerse críticamente al dualismo de sujeto y objeto contra la pretensión de totalidad inherente al pensamiento. La separación que convierte al objeto en algo extraño, dominante, para apropiárselo subjetivamente, es el resultado de una ordenación instrumental... La conciencia se gloria de unir lo que ella misma dividió arbitrariamente en elementos; de ahí los armónicos ideológicos que connota siempre hablar de síntesis».

[50] Ibid., p.187: «Mediación del objeto quiere decir que no puede ser hipostasiado estática, dogmáticamente, sino que sólo puede ser conocido en su compenetración con la subjetividad. Mediación del sujeto significa que sin la componente subjetiva no habría literalmente nada... El espíritu no alcanzó con la identidad la reconciliación, su hegemonía fracasó. Esto es lo negativo, que se convierte en motor de su desmitificación».

[51] Ibid., p.188-189.

se aferra a la imagen permanece preso de la mitología, adorando ídolos»[52].

Conclusión. Marxismo hegelianizado.—La parte tercera de *Dialéctica negativa*, titulada *Modelos*, contiene sólo dos largas secciones, dedicadas a nuevos comentarios sobre Kant y Hegel. Desde su primera formación han sido las dos fuentes de inspiración y de la reflexión de Adorno, a quienes se remite continuamente en sus escritos. De Kant valora ahora muy positivamente sus antinomias, como versión y modelo de la propia dialéctica de la contradicción; sobre todo, la de la libertad y necesidad, que resulta insoluble. Amén de que no anda lejos del agnosticismo kantiano de la cosa en sí, refleja un escepticismo sobre la realidad de una materia consistente, pues su dialéctica materialista la disuelve en puro devenir contradictorio y en esencial dependencia de la subjetividad. Y, por otra parte, impugna con dureza la noción de persona, tan exaltada por Kant, o cualquier tipo de personalismo. A ella opone su tesis propia, que exalta la *individualidad*, los individuos libres insertados en la totalidad social.

Sobre Hegel se muestra aquí, más bien, crítico, salvado siempre su entusiasmo por la genial concepción de la dialéctica. Critica, sobre todo, el espiritualismo que rezuma todo su idealismo del Espíritu absoluto, y que ha fomentado tanto la metafísica y la tendencia a concebir la filosofía como un sistema cerrado, dos tesis tan odiadas por nuestro pensador. Ha concebido la historia como una especie de antología, una «historia natural» inmóvil y estática que escamotea el dinamismo y progreso de lo histórico. Y, por otra parte, su idea del Estado como racionalidad absoluta ha abierto el camino a los totalitarismos y represión de la libertad.

Todavía la obra se cierra con una última sección: *Meditaciones sobre la metafísica*, pues éste es el tema de más constante aversión de nuestro crítico. La metafísica es, para él, sinónimo de trascendencia y espiritualismo, de separación entre cuerpo y alma inmortal, «reflejo de la división del trabajo, que lleva a la idolatría de la *res cogitans* y a una negación de la materia», reducida a cuerpo transfigurado y, en definitiva, a la creencia en Dios. Todo ello le resulta «algo fantasmagórico e irreal»[53], visceralmente opuesto a su materialismo marxista. El ateísmo y la crítica de la religión, de los dogmas e instituciones de la Iglesia, asoman con frecuencia en sus escritos. Ya desde el principio ha relegado las divinidades y ritos religiosos a la esfera de mitologías y supersticiones. El pretexto de sus impugnaciones antirreligiosas suele ser el mismo: que todas esas supersticio-

[52] Ibid., p 193 205-206; cf. p.193-208.

[53] Ibid., p.398. Cf.399-400: No sólo la prohibición de imágenes de Dios que existía en el judaismo, sino el pronunciar el nombre de Dios, se ha hecho sospechoso de superstición y sabotaje contra la esperanza en nuestra época. Véase *Razón y revelación*, en *Consignas*, trad. esp. (Buenos Aires 1973) p 18-26

nes van ligadas a la decadente cultura burguesa, a su espíritu reaccionario y enemigo del progreso y la justicia social.

No es extraño que tal actitud antimetafísica vaya lógicamente unida en estas últimas reflexiones con una clara tendencia hacia el *nihilismo*. De nuevo se apela a Nietzsche y otros pesimistas que han proclamado la inversión de todos los valores de la civilización con el vacío de toda esperanza. «La única esperanza que apunta es la de que no haya nada». La única metafísica acorde con la negatividad sería la del «absoluto negativo» de Schopenhauer, con su negación de la voluntad de vivir, a quien, en consecuencia, se remite Adorno [54].

El marxismo crítico, un marxismo libre de dogmatismos, que rechaza su constitución como sistema concluso y explicación acabada del mundo, es la convicción fija, declarada en frecuentes textos de la obra de Adorno en medio de su continuo vaivén de criticar teorías o interpretarlas en pura y subjetiva arbitrariedad. De modo esporádico se apela en ellos a las tesis marxistas de la plusvalía y acumulación del capital, de la crisis en las relaciones de producción, de la disociación entre el obrero y su trabajo y otros extremos, como instancia última para mostrar la injusticia de unas estructuras burguesas irreconciliadas. Pero no suele referirse mucho a las teorías economistas del marxismo, sino a la temática constante de la dialéctica, que es, para él, la quintaesencia del marxismo. Una dialéctica, como se ha dicho, hegelianizante, en que todo el énfasis es puesto en elementos idealistas.

Tampoco se ha detenido Adorno en alguna exposición profunda del sistema marxista, muy a tono con su inquieto y superficial divagar por las ideas más variadas. La única exposición algo detenida es la dada en forma didáctica en las lecciones de 1963 [55], presentando sucintamente su interpretación del materialismo dialéctico. Adorno acentúa ahí la distinción entre el materialismo de Marx y el materialismo vulgar, que concibe la materia como algo compacto y separado por entero del sujeto. Su materialismo va transido de dialéctica hegeliana y de la mutua interdependencia entre el sujeto, o mente pensante, y el objeto, o materia. Y lo mismo vale decir de las otras tesis del marxismo, que ha de calificarse como «sistema negativo o crítico, teoría absolutamente crítica» aunque mantenida en un plano teórico que rehúye toda violencia, terror y lucha de clases para la implantación de la futura sociedad justa.

HERBERT MARCUSE (1898-1980) es el tercer gran intelectual de la Escuela, el que ha obtenido mayor celebridad y una popularidad internacional, aunque transitoria, por su influencia en la izquierda europea y americana, sobre todo en la contestación de la juventud universitaria.

[54] Ibid., p.376-380.
[55] *Terminología filosófica* lec.41 y 42, trad. esp. (Madrid, Taurus) II p.208.

Vida y obras.—Nació en Berlín, de una familia judía acomodada y de la alta burguesía, que le encaminó a los estudios universitarios. En 1918, al final de la Primera Guerra Mundial, y a sus veinte años, fue enrolado en el ejército; su experiencia bélica fue muy breve, pues fue desmovilizado al año siguiente. Comenzó a participar en la política activamente, afiliándose a la socialdemocracia en 1917 y mostró su tendencia revolucionaria mezclándose en un consejo de soldados. En 1919, al fracasar la revolución en Berlín y a causa de la represión contrarrevolucionaria, abandonó el partido y la política para estudiar filosofía en la Universidad de Berlín y luego en Friburgo, donde se doctoró en 1921. Durante los siguientes seis años ensayó la venta de libros y tareas editoriales en Berlín. En 1929 regresó a Friburgo, donde estudió con Husserl y Heidegger, quienes ejercieron un impacto considerable en la formación de su pensamiento. Bajo la dirección de Heidegger preparó su tesis de habilitación: *La ontología de Hegel y la fundación de una teoría de la historicidad*, publicada en 1932.

Antes de que Heidegger pudiera tomarle como asistente, sus relaciones se volvieron muy tensas en razón de las inclinaciones marxistas del estudiante. Marcuse abandonó Friburgo ese mismo año y se trasladó a Francfort. Había sido recomendado por Husserl a Horkheimer. Este y Adorno, que publicó una recensión de la tesis, recibieron a Marcuse en el Instituto. Este se sumó, pues, a las tareas de investigación dialéctica del marxismo, y fue asignado en 1933 a la filial de Ginebra. Inició su colaboración con artículos en la revista del Instituto, *Zeitschrift*, donde manifiesta su adhesión a la teoría crítica en el trabajo *Philosophy and Critical Theory*. Se había comprometido firmemente con el marxismo, aunque sin ninguna afiliación partidista, publicando algunos artículos sobre el materialismo histórico, la dialéctica y el hedonismo como parte integrante del marxismo materialista.

En 1934, Marcuse siguió la suerte de los demás miembros de la Escuela, trasladándose a Estados Unidos. En Nueva York, donde fijó su residencia el Instituto, fue asignado a la sección de investigaciones sociológicas de la Universidad de Columbia. Marcuse se incorpora a dicho Institute of Social Research de la Universidad, y deviene, a la vez, docente del Russian Institute, de la misma, por su relevante dominio de la lengua rusa, y posteriormente del Russian Center, de la Universidad de Harvard, pasando más tarde, en 1942-1950, al Departamento de Estado de Washington. Con un cargo oficial y el puesto de enseñanza estatal, ya no siente necesidad de volver a Alemania cuando en 1949 Horkheimer y su Instituto regresan a Francfort. Sobreviene así la ruptura de su relación con el grupo, y Marcuse, ya naturalizado ciudadano americano, va a continuar toda su vida como un influyente teórico en el país.

Desde Harvard, donde continúa hasta 1954, pasa a profesor de filosofía en la Universidad de Brandeis hasta 1964, en que ocurre su despido a causa de sus críticas a la sociedad americana. Entonces le

acoge la Universidad de Berkeley, en California, la más liberal de la nación. Allí enseñó hasta 1970 y fijó su residencia de viejo profesor, gozando en el retiro de las delicias de una sociedad opulenta a la que tanto combatió. Se ha desplazado varias veces a Europa con motivo de encuentros sobre el marxismo, como al Congreso de Praga (1964), a la Universidad libre de Berlín (1967) o a los debates de verano en Yugoslavia (1968). Ha muerto, ya anciano, en 1980.

La producción filosófica de Marcuse es abundante, con algunos títulos de notoria celebridad. Tras diversos artículos, publicó su tesis de habilitación: *Hegels Ontologie und Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (Francfort 1932). Después de otros ensayos en las revistas, ya en América publicó *Reason and Revolution* (Oxford 1941), obra fundamental, seguida de *Eros and Civilization* (Boston 1955), *Soviet Marxism* (Nueva York 1958), la obra de madurez más llamativa; *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston 1964), y otras menores, como *The End of Utopia* (Berlín 1967), *Psychoanalyse and Politik* (Francfort 1968) y *An Essay of Liberation* (Boston 1969). Importantes son, asimismo, las compilaciones de sus artículos y conferencias, como *Kultur und Gesellschaft* vols.1-2 (Francfort 1965), *Negations. Essay of Critical Theory* (Boston 1968, trad. inglesa de algunos trabajos primeros), *Five Lectures* (Boston-Toronto) y la posterior compilación *Ideen zu einer Kritischen Theorie der Gesellschaft* (Francfort 1970), colección mixta de trabajos en inglés y alemán [illegible].

Influencias y primeros escritos.—Marcuse compartió plenamente la orientación ideológica de los primeros fundadores de la Escuela de Francfort, no obstante sus trabajos posteriores de elabo-

[illegible] Bibliografía completa hasta 1967 en K. WOLFF-B. MOORE, *The Critical Spirit. Essays in Honor of H. Marcuse* (Boston 1967), con el trabajo de MARCUSE *Represive Tolerance*.

TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*Ontología de Hegel* (Barcelona 1970), *Razón y revolución* (Caracas 1967, Madrid, Alianza, 1971), *El marxismo soviético* (Madrid, Rev. de Occidente, 1967), *Eros y civilización* (Barcelona 1968), *El hombre unidimensional* (México 1968, Barcelona 1972), *Cultura y sociedad* I (Buenos Aires 1967), *El final de la utopía* (Esplugues, Ariel, 1968), *Para una teoría crítica de la sociedad* (Caracas 1971), *Ensayo sobre la liberación* (México 1969), *Etica de la revolución* (Madrid 1969, trad. parcial de *Cultura y sociedad* II), *El concepto de esencia y la agresividad en la sociedad industrial avanzada* (Madrid 1971), *La sociedad industrial y el marxismo* (Buenos Aires 1969), *La sociedad carnívora* (Buenos Aires 1969), *Ensayo sobre política y cultura* (ibid 1969); *Psicoanálisis y política*. Estos últimos, selecciones de artículos, con título del editor (Barcelona 1969) y prólogo de C. CASTILLA DEL PINO.

Bibliografía.—J. M. PALMIER, *En torno a Marcuse* (Madrid, Guadiana, 1969); G. E. RUSCONI, *Teoría y crítica de la sociedad* (Barcelona 1969); M. AMBACHER, *Marcuse y la civilización americana* (Barcelona 1970); A. ESCOHOTADO, *Marcuse: utopía y razón* (Madrid, Alianza, 1969); J. HABERMAS, *Respuestas a Marcuse* (Barcelona 1969, de numerosos colaboradores); E. FROMM y colaboradores, *Marcuse polémico* (Buenos Aires 1968); B. DEL CARIL, *Idéologues et idéologies de la nouvelle Gauche* (Paris 1970); L. BLANCO, *Marcuse* (Madrid 1971); G. ROHRMOSER, *Das Elend der Kritischen Theorie: Adorno, Marcuse, Habermas* (Friburgo 1970); A. NICOLAS, *Marcuse ou la quête d'un univers trans-prométhéen* (Paris 1970); A. MACINTYRE, *Marcuse* (Londres 1970).

ración más personal y mayor tendencia a la izquierda, distinguiéndose además de sus dos colegas por un pensamiento más sistemático y discursivo. Su filosofía es la *teoría crítica*, la nueva filosofía marxista del grupo, y se confunde con ella, según explaya en el notable artículo antes mencionado: *Filosofía y teoría crítica*. Por su carácter es una «teoría crítica de la sociedad», que ha de aclarar «la totalidad del hombre y de su mundo partiendo de su ser social», pues la teoría crítica reconoce que las relaciones económicas eran las responsables del mundo existente, por lo que tal teoría crítica de la sociedad «está esencialmente ligada al materialismo», como filosofía en relación con «los conceptos económicos de la teoría materialista»[57].

Para Marcuse, la teoría crítica parece unida desde un principio a la doctrina marxista de la sociedad y al materialismo histórico, que liga a la infraestructura económica de la producción el desorden e injusticia de la sociedad burguesa. Precisamente su primer artículo versaba sobre «La fenomenología del materialismo histórico» (1928), seguido de otro: «La fundamentación del materialismo histórico» (1932). Desde su primera formación estaba, pues, firmemente arraigado en sus convicciones marxistas a través de la lectura de Bloch, Lukács, Benjamin y Korsch.

En su posterior formación en Friburgo, Marcuse recibió el fuerte impacto de la filosofía de Heidegger, y su pensamiento quedó considerablemente imbuido de categorías fenomenológicas. Por un cierto período, Heidegger y Dilthey, con sus conceptos de la historicidad y de una ontología existencial, fueron sus principales mentores. Sus esfuerzos por combinar sistemas irreconciliables como el marxismo y la ontología fenomenológica de Heidegger aparecen ya claramente en el primer artículo citado. Y aún mayor es la influencia de Heidegger en la tesis de habilitación: *La ontología de Hegel y el fundamento de la teoría de la historicidad*. La concepción de la historia de Hegel sería una anticipación de la historicidad heideggeriana y de la *Lebensphilosophie* de Dilthey, cuya acentuación de las «ciencias del espíritu» guardaría relación con la noción de *Geist* de Hegel. «Precisamente como historia y en su historicidad, la vida se transforma en espíritu», escribe al final Marcuse.

Sí, pues, Heidegger debe complementarse con Hegel y Marx, también el marxismo debe volverse fenomenológico. La dialéctica marxista debe abandonar la vieja cuestión sobre la prioridad de la conciencia o del ser, del espíritu o de la materia. Ni debe tampoco investigar la naturaleza como lo hace la historia, pues el ser natural es distinto del ser histórico. «La naturaleza tiene una historia, pero no es historia. Estar ahí *(Dasein)* es historia». Marcuse también afirmó que el marxismo respondía a la pregunta de Heidegger acerca de la posibilidad de ser auténtico.

[57] *Filosofía y teoría crítica* (1937), en *Cultura y sociedad* I, trad. esp. (Buenos Aires 1968) p.79.

En otro artículo de juventud integraba con el marxismo la primera especulación freudiana sobre el hedonismo, y en otro trazaba un análisis del «concepto de esencia», que para el materialismo sería un concepto dialéctico. Son notables, asimismo, otros estudios sobre el *trabajo* alienado y el inicio de su investigación sobre *la razón* como categoría central del pensar filosófico, unida a la idea del ser genuino[58]. Pero bajo la influencia de los otros miembros del grupo irá Marcuse abandonando estas adherencias de Heidegger y su ontología, prosiguiendo en adelante sus análisis de la dialéctica marxista en sus repercusiones a la crítica de la sociedad.

Hegel y el surgir de la teoría social.—Los resultados de las investigaciones primeras, dispersas, sobre todo, en artículos de la *Revista de Investigación Social*, en que Marcuse inicia su tarea de someter desde la dialéctica marxista la civilización contemporánea a un riguroso análisis crítico, reciben una exposición más amplia y orgánica en su primera obra principal: *Razón y revolución*, escrita ya en Nueva York (1941).

Tal título, que alude a la motivación originaria, recibe su aclaración en el subtítulo señalado, que expresa el contenido: *Hegel y el surgir de la teoría social*. La obra, en su primera parte (que ocupa más de la mitad), es un estudio de la filosofía de Hegel y su defensa frente a falsas interpretaciones; y en la segunda, el estudio de la teoría social que ha surgido de Hegel, es decir, la teoría crítica del marxismo. Como apunta en el prefacio y en la consideración última, Marcuse intenta presentar al público americano la verdadera interpretación de Hegel contra las pretensiones de los nazis, que lo consideraban fuente de su sistema totalitario, y de los ideólogos estalinianos, que tenían a Hegel como representante de la reacción aristocrática ante la Revolución francesa.

Frente a ellos, Marcuse va a probar que los principios básicos de Hegel son hostiles a las tendencias del fascismo. Y, al contrario, se identifican con el desarrollo de la teoría dialéctica de Marx. Y frente a los estalinistas, expone en su am-

[58] *Filosofía y teoría crítica*, cit., p.80: «La razón es la categoría fundamental del pensamiento filosófico, es la única que lo tiene vinculado al destino del hombre. La filosofía quería investigar los fundamentos últimos y universales del ser. Bajo el título de razón concibió la idea de un ser genuino en el que estuvieran reunidas todas las oposiciones fundamentales (entre sujeto y objeto, esencia y fenómeno, pensamiento y ser)... La razón ha de representar la posibilidad suprema del hombre y del ente... Si la razón ha de ser considerada como la sustancia, esto significa que en su estadio supremo. el mundo no se opone al pensamiento del hombre como mera objetividad, sino que el ser concebido por éste se convierte en concepto. Se considera que el mundo posee una estructura que está referida a la razón y es dominable por ella... La razón se erigió en tribunal crítico».

plia introducción que el idealismo alemán, llegado a su plenitud en Hegel, proporciona «una interpretación teórica a la Revolución francesa» y como «una respuesta al empeño de Francia de reorganizar Estado y sociedad sobre una base racional, tal que las instituciones sociales y políticas estuvieran concordes con la libertad e interés de los individuos». Los idealistas germanos saludaron, en efecto, la Revolución francesa, que había abolido el absolutismo feudal y sentado la sociedad burguesa sobre bases de libertad. En la Alemania de entonces aún no se había llegado a tal avance económico y político. Y sus filósofos idealistas se ocuparon de la teoría, elaborando la forma racional de sociedad que respondiera en el plano filosófico a estos esfuerzos históricos.

Ello aparece en su empeño por clarificar *la noción de razón*. «El concepto de razón es central en la filosofía de Hegel». La hazaña de la Revolución francesa de «deificación de la razón como *être suprème* tiene su contrapunto en la glorificación de la razón en el sistema de Hegel. El fondo de su filosofía es una estructura de conceptos —libertad, sujeto, mente, nación— que son derivados de la idea de razón». Tanto en Hegel como en la Revolución francesa se proclama la razón como el poder último que gobierna la realidad. De ahí el título de la obra: *Razón y revolución*.

Aquí Marcuse se extiende en explayar las implicaciones de esta idea suprema de razón y racionalidad, que no sólo es fundamental en Hegel y en la *French Revolution*, sino también en su pensamiento y en el de toda la Escuela crítica. En línea con la tradición de la filosofía occidental, cree que «los conceptos y principios objetivos existen, y *su totalidad se llama razón*». El poder invencible de la razón es capaz de gobernar toda la realidad, al menos la realidad en sí racional. Esta racionalidad es hecha posible en cuanto que el sujeto penetra el contenido de naturaleza e historia. «La realidad objetiva es por ello la realización del sujeto. En expresión de Hegel, el ser es, en su sustancia, un sujeto». Y el proceso de su realización sólo se alcanza en la existencia del hombre, el único poseedor del poder de autorrealización, o autodeterminación de sus potencialidades en el proceso de su devenir. «Encontramos así la categoría más importante de la razón, que es *la libertad*. La razón presupone libertad... culmina en libertad, y libertad es la verdadera existencia del sujeto».

La razón, por su parte, aparece en la lucha continua del hombre para comprender lo que existe y transformarlo de

acuerdo con la verdad. «La razón es así una fuerza histórica que se realiza como un proceso en el mundo espacio-temporal y en la historia del hombre. El término que designa la razón como historia es *mente (Geist)*, que denota el mundo histórico visto en relación con el progreso racional de la humanidad», y que se desenvuelve a través de antagonismos. Con Hegel, insiste nuestro pensador en que «el concepto de razón tiene un carácter netamente *crítico y polémico*», en lucha con los antagonismos para disolverlos. De ahí el proceso de las contradicciones o el método dialéctico, que es el propio de la razón. Y que «la razón es la verdadera forma de realidad en que todos los antagonismos de sujeto y objeto son integrados para formar una genuina unidad y universalidad»[59].

Termina Marcuse su alegato en favor de la razón y sus derechos combatiendo el empirismo poskantiano, que ha reducido la razón a mero principio subjetivo, sin poder sobre la estructura objetiva de la realidad. Y anunciando que el pensamiento crítico asume ahora la nueva forma en que la fuerza de la razón se desarrolla en la teoría y praxis social.

El estudio de la filosofía de Hegel ocupa, luego, la primera parte y mitad de la obra y culmina el trabajo de investigación que desde el principio dirigió Marcuse a este tema. Se trata de un detallado análisis filosófico que se persigue a través de todas las etapas y escritos de Hegel y trata de ser una interpretación objetiva de su sistema para mejor comprensión del mismo en el mundo angloparlante. No es menester seguir esta nueva versión marcusiana de Hegel con clara intención apologética, en la que se resaltan especialmente las implicaciones sobre doctrina social y política que desembocan en Marx.

La parte segunda expone ya «la teoría social», que es, en realidad, la «teoría dialéctica de la sociedad» del marxismo, defendida enérgicamente por Marcuse. Comienza notando que «la transición de la filosofía al dominio del Estado y de la sociedad ha sido una parte intrínseca del sistema de Hegel» y que su filosofía termina en una teoría social. La herencia histórica de esta filosofía, con sus tendencias críticas, se ha continuado en la teoría social de Marx, que constituye el eslabón «entre la antigua y nueva forma de la teoría crítica, entre la filosofía y la teoría social». Por eso, curiosamente, observa que «la transición de Hegel a Marx es, en todos los aspectos, transición a un orden diferente de verdad, que no se ha de

[59] *Reason and Revolution*, prefacio e introducción (reed. Londres 1969) p.VII 3-28.

interpretar en términos de filosofía. Los conceptos filosóficos de la teoría marxista son categorías económicas y sociales, mientras que las categorías económicas y sociales de Hegel son conceptos filosóficos. Ni siquiera los primeros escritos de Marx son filosóficos. Ellos expresan la negación de la filosofía, aunque todavía lo hacen con lenguaje filosófico. En el sistema hegeliano, todas las categorías culminan en el orden existente, mientras que en Marx se orientan a la negación de este orden. La teoría marxista es crítica en el sentido de que «todos los conceptos son una denuncia de la totalidad del orden existente» y buscan la verdad «por la abolición de la sociedad civil»[60].

Marcuse entonces expone en breves trazos y sostiene en su rigor la doctrina marxista desde la perspectiva del *trabajo alienado*, que él considera núcleo central de la misma. Una ligera descripción de la alienación del trabajo en las relaciones de producción dentro de la sociedad capitalista muestra la negatividad y contradicciones que subyacen en el sistema capitalista, montado sobre esa alienación del obrero esclavizado, que trabaja para producir una acumulación constante de los beneficios del capital. La categoría de la alienación, que ha sido tomada de Hegel, delata al vivo la necesidad de un proceso dialéctico para superar la negatividad y desorden sociales. «Se toca aquí en los orígenes de la dialéctica marxista. Para Marx como para Hegel, la dialéctica toma nota del hecho de la *negación* inherente a la realidad y es su motor y principio creador. La dialéctica es dialéctica de negatividad. Cualquier hecho es más que un mero hecho: es una negación y restricción de posibilidades reales. El trabajo asalariado es restricción del trabajo libre, que podría satisfacer las necesidades humanas. La propiedad privada es un hecho, pero al mismo tiempo es la negación de la apropiación colectiva de la naturaleza por el hombre»[61].

De ahí que la *praxis social* marxista incorpora la negatividad para superarla. «La negatividad de la sociedad capitalista descansa en su alienación del trabajo; la negación de esta negatividad vendrá con la abolición del trabajo alienado. Y la alienación ha tomado su forma más universal en la institución de la propiedad privada; su corrección habrá de hacerse con la abolición de la propiedad privada». E insiste en que la

[60] *Razón y revolución* p.2.ª, trad. esp. (Madrid 1971) p.254.
[61] *Razón y revolución*, trad. cit., p.276.

abolición de la propiedad privada no es concebida por Marx como un fin en sí mismo, sino como medio para suprimir el trabajo alienado y, por consiguiente, para establecer la libertad individual y no un nuevo sistema de producción. «El individuo es el objetivo. Esta tendencia individualista es fundamental y como interés de la teoría marxista»[62].

Marcuse prosigue así su visión sintética del marxismo, mostrando sobre textos de Marx que la alienación del trabajo crea una sociedad dividida en clases opuestas. Pero las dos clases fundamentales no son clases en el mismo sentido. El *proletariado*, que ha nacido del sistema capitalista, significa la negación de todas las clases. «El carácter universal del proletariado constituye la base final para el carácter universal de la revolución comunista». Por tanto, la transformación de esta universal negatividad requiere una *revolución universal*, que afecte a la totalidad de condiciones del vivir social y establezca un «nuevo orden universal». La «convulsión revolucionaria que ponga fin al sistema de la sociedad capitalista», es decir, la revolución comunista, significa que, con la abolición de la propiedad privada, los hombres obtienen *la apropiación* de todos aquellos bienes que habían sido de ellos extrañados[63].

Marcuse hace suya la doctrina comunista en todo su rigor, aunque de un modo abstracto y sin alusión expresa a la lucha de clases. Pero subraya que «el comunismo, con su positiva abolición de la propiedad, es, en su verdadera naturaleza, *una nueva forma de individualismo*, y no sólo un nuevo y diferente sistema económico, sino un diferente sistema de vida». Es la idea marxista de una sociedad racional que implica la universal satisfacción de todas las potencialidades del individuo, lo que constituye «el principio de la organización social». En esta estructura social se tendría «la libre y universal realización de la *felicidad* individual», que entra en el contenido del materialismo. Tal idea ha querido ser atenuada por otras interpretaciones posmarxistas; pero, recalca Marcuse, se

[62] Ibid., p.276-278. Cf. p.277: «La socialización de los medios de producción sería, por tanto, un mero hecho económico igual a cualquier otra institución económica. Su pretensión de ser el comienzo de un nuevo orden social depende de lo que el hombre haga con los medios de producción socializados. Si éstos son utilizados para el desarrollo y la satisfacción del individuo libre, la socialización se reduciría simplemente a una nueva forma de subyugar a los individuos a una universalidad hipostasiada. La abolición de la propiedad privada sólo inaugura un sistema social esencialmente nuevo *si los individuos libres y no la sociedad se hacen dueños de los medios de producción socializados*».

[63] Ibid., p.279-286.

encuentra explícita desde los primeros escritos de Marx hasta los de su madurez[64].

Marcuse destaca, al final, las diferencias existentes entre la concepción de la dialéctica en Marx y en Hegel. En ambos, la verdad reside únicamente en la totalidad negativa. Mas, para Hegel, ésta era la totalidad de la razón, un sistema ontológico cerrado. Por el contrario, Marx desliga la dialéctica de esta base ontológica. La negatividad de lo real se convierte, para él, en una condición *histórica*. La totalidad a la que se refiere es la totalidad de la sociedad de clases, y la negatividad que subyace en sus contradicciones y configura su contenido mismo es la negatividad de las relaciones de clases. El método dialéctico se ha convertido así en un método histórico[65]. Y además de esta restricción a la dialéctica histórica, Marcuse limita su validez a la etapa particular del proceso histórico, que es la historia de la sociedad de clases. Cuando los procesos materiales se vuelvan racionales y, por ende, conscientes y libres, «la ciega dependencia de la conciencia con respecto a las condiciones sociales dejará de existir... El principio del materialismo histórico conduce a su propia negación»[66].

Todavía la obra termina con una larga investigación histórica sobre la filosofía europea después de Hegel, que con Comte derivó al positivismo y terminó la transformación de la dialéctica en sociología. Marcuse combate enérgico esta sociología positivista, tan polarmente opuesta a la teoría social marxista, nacida de Hegel. Y en la conclusión expone las desviaciones posteriores del hegelianismo, que van a desembocar en el «hegelianismo fascista» y el totalitarismo de los teóricos de Hitler, que critica con dureza.

[64] Ibid., p.288ss. Cf. p.287: «Marx consideraba que el modo de trabajo futuro sería tan diferente del existente que vacilaba en usar el mismo término de trabajo para designar el proceso material de la sociedad capitalista y de la comunista. El trabajo significa, por consiguiente, que se le niega al individuo que trabaja un desarrollo libre y universal, y es evidente que, dada esta situación, la liberación del individuo es, al mismo tiempo, la liberación del trabajo». Sobre este tema del trabajo había escrito Marcuse ya antes un estudio: *Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo*, en *Etica de la revolución* (Madrid, Taurus, 1969) p.9-54.

[65] Ibid., p.307: «La totalidad dialéctica incluye a la naturaleza, pero solo en la medida en que ésta entre y condicione el proceso histórico de la reproducción social. En el proceso de la sociedad de clases, esta reproducción asume varias formas en los diferentes niveles de su desarrollo, los cuales constituyen el marco de todos los conceptos dialécticos. El método dialéctico se ha convertido, pues, por naturaleza propia en un método histórico. El principio dialéctico no es un principio general que se puede aplicar por igual a cualquier objeto... La dialéctica toma los hechos como elementos de una totalidad histórica definida, de la cual no pueden ser aislados».

[66] Ibid., p.312.

Crítica del marxismo soviético.—Después de esta profesión de fe en un comunismo abstracto y sin implicaciones políticas, Marcuse vuelve, años más tarde, a una confrontación y afirmación de su opinión hostil al sistema comunista implantado en Rusia con la obra *El marxismo soviético* (1958), a raíz de la intervención militar rusa en Hungría. Su preparación como experto en cuestiones rusas y docente en los dos Institutos mencionados le confiere una especial autoridad ante el público americano. La obra es un análisis crítico serio, en el que el autor se sitúa frente a la realidad soviética, descubriendo con claridad didáctica sus grandes fallos y errores.

Ante todo, critica la burocracia estalinista, que ha fomentado el clasismo, acentuando los privilegios de clase de los miembros del Partido a costa del pueblo. La excesiva centralización y la nacionalización del aparato industrial van acompañadas, como en el capitalismo, de la servidumbre del trabajo. Al querer acelerar su desarrollo, la URSS se ve obligada a aceptar modelos de producción capitalista que esclavizan a la clase obrera. Y la imposición de la doctrina oficial del Partido elimina la libertad de crítica.

Sus fallos en el desarrollo posterior son manifiestos. Habiendo perdido el impulso revolucionario, y ya en plena evolución hacia la ideología de la coexistencia pacífica, es inevitable que sus posturas teóricas oficiales sean impugnadas por minorías netamente revolucionarias, que, sin embargo, son denunciadas como revisionistas. Por otra parte, el proletariado de los países más avanzados ha dejado de comportarse como clase revolucionaria, invalidando las profecías de Marx, cuyos esquemas son, no obstante, repetidos machaconamente, sin la actualización necesaria. La «colaboración de clases» ha sustituido al antagonismo en dichos países, lo que vuelve a invalidar la veracidad del planteamiento marxista. *La sociedad de consumo* no permite ya una transformación violenta y radical de sus estructuras socioeconómicas.

El marxismo soviético no puede, en consecuencia, aparecer como imagen ideal de creación de la sociedad nueva y liberación del hombre esclavizado. El «convergentismo» de los sistemas ruso y americano es una realidad. Los dos comparten algunos rasgos comunes a la civilización industrial reciente: la centralización y la competencia racionalizada menoscaban la iniciativa y la autonomía de los individuos; las burocracias económicas y políticas ejercen el poder conjuntamente.

A lo largo de su pensamiento, Marcuse ha mantenido su

posición crítica respecto del comunismo soviético. Ello aparece en las conferencias de los años 1964 a 1968, reunidas en *La sociedad industrial y el marxismo*, donde denomina al comunismo como «el médico de cabecera del capitalismo», o en las críticas que le dirige en la reunión de intelectuales marxistas en Yugoslavia de 1968, donde, sin embargo, predica la necesidad de la revolución de la clase obrera para la instauración de un socialismo auténtico[67].

Psicoanálisis freudiano y marxismo.—Entre los miembros de la Escuela de Francfort existió desde el principio la tendencia a integrar las teorías de Freud con el marxismo. No es extraño, dada la afinidad de un pensamiento común de materialismo ateo y ascendencia judía entre ellos y el fundador del psicoanálisis. Horkheimer y Adorno ya se habían interesado en diversos trabajos por algún modo de fusión de Marx y Freud; mucho más E. Fromm, especialista en el tema, pero cuya interpretación más mesurada del psicoanálisis provocó la polémica con nuestro autor y su condena por la Escuela, como se dirá.

Marcuse se interesó más tarde por el psicoanálisis, y justamente en América, donde recibió el fuerte impacto de la teoría freudiana, que estaba en primera línea en los ambientes de la cultura americana. Y, tras madurado estudio, publica su obra *Eros y civilización* (1955), de extrema complejidad y riqueza, donde acoge y hace suya toda la explicación psicológica construida por Freud, y trata de interpretar su «metapsicología» (la concepción filosófica de la sociedad civilizada propuesta como hipótesis desde la teoría de los instintos por el último Freud, sobre todo en *El malestar de la cultura*, de 1930) en conexión con el marxismo y como base de la dialéctica marxista.

En la obra expone Marcuse, primero, un estudio exhaustivo de la teoría de Freud. Describe con moroso detalle su conocida doctrina de los instintos, que tienen todos su origen en la *libido*, o impulso universal de la sexualidad, que brota del inconsciente. No es menester seguir su larga descriptiva; baste sólo una breve indicación. *El principio del placer* o el *Eros* tiende siempre a la satisfacción del impulso sexual en todas sus formas y de una manera indeterminada.

[67] *La sociedad industrial y el marxismo* (Buenos Aires 1969) p.61-62: «Hasta cierto punto, se puede decir sin ningun cinismo que el comunismo se ha convertido, en realidad, en el médico de cabecera del capitalismo. Sin el comunismo, no se podría explicar la unificación económica y política del mundo capitalista». Más dura aún es la apreciación del comunismo ruso en el posterior epílogo (de 1954) de *Razón y revolución*, trad. esp. cit., p.413: «Comparada con la idea marxista del socialismo, la *sociedad stalinista no es menos represiva que la capitalista*, pero sí mucho más pobre. La imagen de la libertad, que el marxismo había defendido contra la no libertad existente, parecía haber perdido todo su contenido hostil. En el mundo occidental, el comunismo se vio identificado no con un estadio más alto, sino con un estadio más bajo del desarrollo histórico y con una potencia extranjera hostil». Los textos de Marcuse de las reuniones de Yugoslavia, en J. HABERMAS (ed.), *Respuestas a Marcuse* (Barcelona 1969).

«La sexualidad es, por naturaleza, polimorfa perversa», afirma[68]. Pero este impulso animal choca con la presencia de los demás, que le imponen obstáculos que ha de respetar. Además, el hombre se encuentra en la «lucha por la vida» con un medio hostil ante las necesidades de los otros y escasez de alimentos que le obligan a asociarse y buscar su sustento por el esfuerzo y el trabajo. Este ambiente conflictivo y de necesidad de trabajo es llamado *Ananké* (necesidad o fatalidad en griego, traducido por *Scarcity* y *Lebensnot)*. La libertad del *Eros* se entrelaza con la necesidad o fatalidad de la *Ananké*, y su energía sexual viene limitada y desviada hacia el trabajo. Por el hecho de que esta limitación frena la expansión biológica del *Eros* sexual, recibe el nombre de *Thanatos* (muerte). Vida y muerte, Eros y Thanatos, Sexualidad y Trabajo, se ven irreconciliablemente unidos a su pesar. Y el hombre lleva dentro de sí una dualidad conflictiva, una tensión explosiva, fuente de perturbación psíquica.

El principio del placer o *Eros* ha de conjugarse así y limitarse con el *principio de la realidad* para la necesaria construcción de la sociedad. Para que la sociedad se forme y perviva es menester que el individuo se vea constantemente frenado en sus instintos. La civilización exige la renuncia a la libertad de los mismos. De este modo, la sociedad es necesariamente *represiva*, imponiendo la restricción de todos los instintos, y especialmente del sexual, en favor de la convivencia comunitaria. Además, exige la represión también del otro componente instintivo del *Thanatos*, que lleva al trabajo y a la dominación y se manifiesta en el odio y la agresividad, que han de transformarse en el amor. Dicha transformación o modificación recibe el nombre de *sublimación*, que tiene diferentes niveles. Así, la civilización sustrae gran parte de su energía a la sexualidad para dirigirla hacia finalidades útiles, canalizándola en un primer nivel hacia los fines de la procreación. Y, de igual suerte, despliega sus mecanismos para limitar la agresividad humana, en distintos grados de represión, a través de instituciones y leyes que transmiten y refuerzan la requerida «modificación» de los instintos[69].

Juega aquí una función esencial la teoria de los tres grados de

[68] *Eros y civilización*, trad. esp. (Barcelona, Seix Barral, [9]1976) p.57: «Originalmente, los instintos sexuales no tienen limitaciones espaciales en su objeto y en su sujeto, la sexualidad es, por naturaleza, *polimorfa perversa*. La organización social de los instintos sexuales convierten en *tabúes*, como perversiones, todas sus manifestaciones que no sirven o preparan para la función procreativa. Sin las más severas limitaciones, ellas contraatacarían a la *sublimación*, de la que depende el crecimiento de la cultura»

[69] *Eros y civilización*, ed. cit., p.47: «Los diferentes modos de dominación (del hombre y la naturaleza) dan lugar a varias formas históricas *del principio de la realidad*. Así, una sociedad en que todos los miembros trabajan normalmente para vivir requiere otras formas de represión... Estas diferencias afectan la esencia del principio de realidad, porque cada forma del principio debe expresarse en un sistema de instituciones y relaciones, leyes y valores sociales que transmiten y refuerzan la requerida modificación de los instintos... Aunque cualquier forma del principio de realidad exige un considerable grado y magnitud de control *represivo* sobre los instintos, las instituciones históricas específicas del principio de la realidad y los intereses específicos de dominación introducen controles *adicionales*... son los que llamamos *represión excedente*»

la estructura instintiva y del sujeto psíquico. La primera es la del *id*, estructura primaria del instinto inconsciente del Eros o monismo de la sexualidad, que puede convertirse «en monismo de la muerte» o *Thanatos*, con sus elementos constitutivos del sadismo; entre los dos se constituye la dinámica primaria. La segunda fase de la estructura mental es el *ego*, función de la conciencia perceptiva que coordina, organiza y controla los impulsos instintivos del *id* reprimiendo sus impulsos incompatibles con la realidad, desviando su objeto o retrasando su gratificación; el *ego* destrona el principio del placer y lo sustituye por el *principio de realidad*. El nivel más alto es el del *súper-ego*, en que las restricciones externas son «introyectadas», llegando a ser la conciencia superior de autorrepresión, que frena el instinto de la vida y «se afirma como el poderoso representante de la moral establecida»[70].

La felicidad implica, pues, el *problema de economía de la libido*. Si toda civilización es represiva, el hombre debe comprender que una satisfacción plena y sin dolor de su instinto de placer es imposible. Aprende así a abandonar un placer momentáneo, incierto y destructivo por placer diferido y restringido que evite en lo posible el dolor. Es la llamada *transformación del principio del placer en principio de realidad*, que no niega el primero, sino que lo salvaguarda al posibilitar su satisfacción relativa.

Después de esta metapsicología individual, Marcuse comenta y asimila ampliamente la teoría sociológica freudiana, basada en el complejo de Edipo, «heredero del superego», bajo el título *Origen de la civilización represiva (filogénesis)*, capítulo III: El padre de la horda primitiva, que se apropia todas las mujeres y expulsa a todos los varones de ella. Estos se unen más tarde, y asesinan y devoran al padre, con lo que se adueñan de las mujeres, constituyendo la primera sociedad. La conciencia posterior del crimen hace surgir en ellos el *sentimiento de culpabilidad*, que les lleva a la veneración paterna, a sublimarlo en la adoración de las divinidades y finalmente al monoteísmo (complejo de Moisés); a declarar tabú a las mujeres de la tribu prohibiendo el incesto, y a la posterior expansión en otras tribus, junto con la organización democrática y matriarcado implicado en el amor a la madre... Marcuse cree que tal «hipótesis» de Freud es más que un simbolismo: encierra la realidad de una historia arcaica.

La crítica de Marcuse frente a la metapsicología freudiana se inicia con su misma descripción. Con la sumisión primitiva del placer al principio de la realidad para la formación del *superego* y de la moral civilizada, «el instinto de la muerte es puesto al servicio del Eros». Los impulsos agresivos proveen de energía para el dominio de la naturaleza y el provecho de la humanidad. De ahí que la destructividad, socialmente canalizada, provee de múltiples motivos racionales en favor de conflictos y guerras entre grupos y naciones. «La destructividad, interiormente dirigida, constituye el centro mo-

[70] Ibid., p.43, cf. p.40-45 61-63.

ral de la personalidad madura... el imperativo categórico, que el superego refuerza, permanece como un imperativo de autodestrucción». Por otra parte, la cultura exige *sublimación*, la cual envuelve *desexualización*, ya que, al debilitar el Eros, constructor de la cultura, desata los impulsos destructivos. Y el trabajo enajenado, mecanizado y organizado de esta civilización represiva engendra progresivamente la esclavización del hombre, que ya no se realiza a sí mismo en el trabajo, sino que ha llegado a ser instrumento del mismo. La misma religión, que Freud hace derivar de la sublimación del complejo de Edipo, al transformarse en veneración del padre idealizado, viene a desviar más la tendencia histórica de la energía erótica hacia un imaginario mundo de la salvación eterna. A esto llama Marcuse la *dialéctica de la civilización*, las contradicciones en que incide la misma sociedad civilizada, cuya existencia se sostiene por la *represión* del Eros, sometido a la del *Thanatos* y su fuerza destructiva, que se cobra en las revoluciones y guerras innumerables víctimas[71].

Al aceptar Marcuse la explicación psicológica freudiana sobre los fundamentos de la sociedad civilizada, reafirma, a la vez, la decadencia y enfermedad de esta misma civilización, cuyos supuestos conducen a su *autodestrucción*. Y todavía lo corrobora con una extraña correlación entre esa metapsicología freudiana que tendría «implicaciones ontológicas» con la filosofía occidental, la cual desde la concepción griega del «Logos como la esencia del ser», de la razón dominadora de la naturaleza y del hombre, habría construido un sistema paralelo de lucha entre la lógica de la dominación contra el impulso de «gratificación» o satisfacción del placer, que implica el antagonismo entre el ser y el no-ser. «El instinto de la muerte afirma el principio del no-ser (la negación del ser) contra el Eros (o principio del ser). La fusión omnipresente de los dos principios en la concepción de Freud corresponde a la tradicional fusión metafísica del ser y no-ser... la base erótica de la civilización es transformada»[72].

[71] Ibid., c.4 p.70-71 76-78 81-86. Cf. p.108: «Es el *fracaso* del Eros, la falta de satisfacción en la vida, el que aumenta el valor instintivo de la muerte. Las diferentes formas de represión son una protesta contra la insuficiencia de la civilización; contra el hecho de que prevalezca el esfuerzo sobre el placer, la actuación sobre la gratificación... Una y otra vez, la teoría de la civilización de Freud señala estas *contratendencias*. Aunque parecen ser destructivas a la luz de la cultura establecida, ellas atestiguan la destructividad de lo que luchan por destruir: *la represión*».

[72] Ibid, c.4 p.147-148: «Bajo las condiciones ideales de la civilización industrial madura, la enajenación será consumada por la reducción del trabajo al mínimo... Puesto que la duración del día de trabajo es uno de los principales factores represivos impuestos sobre el principio del placer por el principio de la realidad, la reducción del día de trabajo hasta el punto en el que la mera cantidad del tiempo de trabajo ya no detenga el desarrollo humano es el primer requisito para la libertad. Tal reducción por sí misma implicará casi seguramente un considerable descenso en el nivel de vida prevaleciente hoy en los países industriales más avanzados. Pero la regresión a un nivel de vida más bajo que el derrumbe del principio de actuación traería consigo, no milita contra el progreso dentro de la libertad... La cantidad de energía instintiva dirigida todavía hacia el trabajo necesario sería tan pequeña que se derrumbaría... una gran área de contenciones represivas».

En la segunda parte, Marcuse ofrece su intento de solución utópica en una interminable y reiterativa disquisición de los mismos supuestos del biologismo freudiano, con la glorificación de la libertad sexual y hasta de la homosexualidad. No es posible seguirle en todo ello. Sustancialmente, trata de reinterpretar a Freud desde su propia teoría, mostrando la falsedad de su tesis pesimista, según la cual no es posible «una civilización no represiva». El error de Freud estriba en confundir toda civilización con la civilización capitalista (incluida la del comunismo soviético, con su capitalismo estatal). Pues bien, esta sociedad capitalista no es la única forma de civilización. Es posible crear una sociedad nueva no represiva y buscar las vías para la transformación del hombre, sin negar que una civilización *futura* pueda dejar de ser represiva. La misma teoría freudiana deja entrever esta posibilidad. Y, además, las realizaciones de la actual civilización sientan los presupuestos para la eliminación progresiva de la opresión. Marcuse trata de demostrar que el antagonismo entre el principio del placer y el de la realidad son resultado de determinadas relaciones sociales. La alienación y el poder, producto de la organización social del trabajo, condicionan las restricciones que el principio de realidad impone a los instintos. Un nivel de vida adecuado a las necesidades básicas traería la liberación más amplia de los mismos[73].

Así, la hipótesis de una civilización no represiva debe ser sostenida demostrando la posibilidad de un desarrollo no represivo de la *libido* bajo las condiciones de la civilización madura. Esto requiere la revalidación de la *imaginación o fantasía*, a la que pertenece la esfera de la sensualidad y del placer, frente a la razón, dominadora y represiva de los instintos. Y juntamente, la transformación de la fatiga del trabajo en juego estetizado, ordenado (una vez obtenida la conquista de la necesidad o escasez) a la realización libre de sí. Y, además, una transformación de la libido, con el retorno a la «sexualidad polimorfa» infantil y el declinar de la supremacía genital. El cuerpo entero debería ser reerotizado y convertido en «una cosa para gozarla, un instrumento de placer». «La tendencia cultural en la libido parece ser genitofugal, esto es, separada de la supremacía genital (de la procreación) y dirigida a la erotización del organismo entero»[74].

[73] Ibid., p.149-152

[74] Ibid., c.10 p.182-194. Cf. c.8 p.158: «La experiencia del mundo órfico y narcisista niega lo que sostiene el mundo del principio de actuación. La oposición entre el hombre y la naturaleza, el sujeto y el objeto, es superada. El ser es experimentado como gratificación que une al hombre y la naturaleza, de tal modo que la realización del hombre es la realización, sin violencia, de la naturaleza».

En el amplio epílogo, y con el título *Crítica del revisionismo neofreudiano* (p.219-250), impugna Marcuse duramente la otra corriente derivada de Carl Jung —«el ala derecha del psicoanálisis»—, que interpreta la teoría de Freud sin necesidad de rechazar la actual sociedad. Esta derecha neofreudiana está representada por Karen Horney y, sobre todo, Erich Fromm, con quien Marcuse sostuvo larga polémica, de que luego se hablará; mientras que la izquierda viene representada por WILHELM REICH, «el psicoanalista maldito», que murió en un penal americano, a quien invoca nuestro pensador. En sus-

A esto llama Marcuse «autosublimación de la sexualidad», una sublimación no represiva que es descrita desde los mitos griegos de Orfeo y Narciso, símbolos en la antigüedad del amor orgiástico y homosexual. La reactivación de la sexualidad polimorfa y narcisista sería, para Marcuse, la forma apropiada de esa sociedad utópica no represiva, opuesta al otro mito de Prometeo, condenado al trabajo alienado. Pero no es posible seguirle en su prolija literatura, tendente a exaltar el amor libre bajo todo tipo de formas eróticas, envueltas en poesía platónica y con despectivo rechazo de la sexualidad generativa en el matrimonio, sobre todo monogámico.

Crítica de la sociedad industrial avanzada.—La obra más conocida de Marcuse es, sin duda, *El hombre unidimensional* (1964), en que reasume el tema más común de la Escuela: la teoría social en el sentido de una crítica de la sociedad capitalista desde una posición netamente marxista con vistas a su transformación radical. Es un análisis crítico de la que llama «sociedad industrial avanzada», «sociedad tecnológica» o «sociedad de la abundancia», referida sobre todo, aunque sin mención explícita, a la opulenta sociedad americana de los años sesenta, en que Marcuse se había cómodamente instalado. El ataque sistemático a la misma representa sólo el fondo temático de este estudio, en extremo difuso y heterogéneo, que lleva por subtítulo: «Ensayo sobre la ideología

tancia, Fromm y Horney explicaban que el hombre se siente reprimido en la sociedad por las varias formas de *represión* que le pueden venir de ella: represión laboral en malos puestos de trabajo, no poder realizar su vida sexual, etc; pero que no ha de tenerse como malo en sí el modo de *represión fundamental o sobrepresión* que al individuo insatisfecho y neurótico le produce la misma civilización. Los neofreudianos de derecha separan de algún modo la sociedad de sus raíces instintivo-sexuales, sin replantear nunca el fondo de su legitimidad. La sociedad no es siempre ni solamente represiva, es también lugar donde el individuo puede realizarse. Y acusan a Marcuse de exceso de biologismo, al hacer consistir en la sexualidad la fuerza principal del individuo y que todo neurótico es un «enfermo de la civilización». Sus tesis pesimistas del «instinto de muerte» que lleva la sociedad son falsa metafísica sin alguna comprobación e implican el nihilismo.

En su crítica, Marcuse se reafirma en su freudismo de izquierda y con denuestos reprueba la actitud conservadora de Fromm de volver a una «ética idealista» y que la solución de los conflictos sexuales es una «tarea moral». Para los revisionistas, «el amor, la felicidad y la salud emergen en gran armonía; la civilización no ha provocado entre ellos ningún tipo de conflictos que la persona madura no pueda resolver». La «neurosis aparece también esencialmente como un problema *moral* y se hace al individuo responsable de su realización personal» (p.241 242). «Un escape desde el psicoanálisis hasta la ética y la religión interiorizada es la consecuencia de esta revisión de la teoría psicoanalítica» (p.243). Para Freud, «un mundo entero separa la libertad y la felicidad auténticas de sus falsos sinónimos que son practicados en una civilización represiva». Esta concepción «hace mucho más que minimizar el papel de la libido; invierte la dirección interior de la teoría freudiana». En suma, «los neofreudianos trastruecan la dirección interior de la teoría de Freud, deslizando el énfasis del organismo a la personalidad, de los cimientos materiales a los valores morales» (p.245-249). Pero Fromm y Horney sabían más de psicoanálisis y psiquiatría que Marcuse.

de la sociedad industrial avanzada», y con ello se prolonga en largos capítulos de teoría filosófica, con aguda impugnación de la cultura correspondiente a esta civilización moderna y los sistemas filosóficos de moda en el mundo anglosajón.

El hombre unidimensional es apelativo aplicado no sólo al individuo, sino también a esta sociedad unidimensional, a su universo cultural, al «pensamiento y conducta unidimensional» de este hombre de la nueva sociedad. Significa (aunque nunca se definen los términos) que el hombre queda reducido a una dimensión, la del interés económico y del confort.

De ahí la ideología propia del orden establecido. Los modos de pensamiento, aspiraciones y objetivos de todos los individuos quedan enteramente uniformados bajo la presión del aparato de la sociedad y se rechazan las ideas y aspiraciones que trascienden el universo establecido del discurso y de la acción[75].

Desde este *slogan* parte el análisis y juicio crítico de la vida social moderna. La sociedad industrial avanzada ha llegado a tales logros de desarrollo técnico y a tal grado de productividad, que ofrece una cantidad y calidad de recursos materiales e intelectuales suficiente para el óptimo progreso y satisfacción de las necesidades y facultades individuales con un mínimo de esfuerzo y miseria. En virtud de su organización y sobre la base de una abrumadora eficacia, el nivel de vida de todos se hace cada vez más alto. Un nuevo estilo de vida, fundado en la producción y en el trabajo dirigidos, va siendo cada vez más universal. Con ello, las gentes aceptan, generalmente, las estructuras y mejoras económicas de la sociedad en que viven, las fuerzas contestatarias y rebeldes van siendo anexionadas e integradas en el sistema al ser mejor retribuidas, y así inutilizadas para la protesta, con lo que se llega a la llamada nivelación de las distinciones de clase[76].

De este modo, el progreso técnico, al crear nuevas formas

[75] *El hombre unidimensional*, trad. esp. (México 1965, 9.ª ed., Barcelona 1972) p.42: «Así surge el modelo de *pensamiento y conducta unidimensional*, en el que ideas, aspiraciones y objetivos que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción son rechazados o reducidos a los términos de este universo. La racionalidad del sistema dado y de su extensión cuantitativa da una nueva definición a estas ideas, aspiraciones y objetivos».

[76] Ibid., p.38: «Si el trabajador y su jefe se divierten con el mismo programa de televisión y visitan los mismos lugares de recreo, si la mecanógrafa se viste tan elegantemente como la hija del jefe, si el negro tiene un Cadillac, si todos leen el mismo periódico, esta asimilación indica no la desaparición de las clases, sino la medida en que las necesidades y satisfacciones que sirven para la preservación del 'sistema establecido' son compartidas por la población subyacente».

de vida que parecen reconciliar las fuerzas que se oponen al sistema, refuerza todo un sistema de dominación y coordinación sobre la mayoría de un pueblo satisfecho con los bienes económicos obtenidos. Cuanto más progreso técnico, más opulencia y menos capacidad de resistencia del pueblo, cómodamente sometido por una sociedad establecida «que consigue reprimir en la medida en que es capaz de repartir los bienes en una escala cada vez mayor y de usar la conquista científica de la naturaleza para la conquista científica del hombre». Las mismas clases sociales, la burguesía y el proletariado, que son todavía las clases básicas en un mundo capitalista, han alterado su estructura y su función antagónica de tal modo que ya no parecen ser agentes de la transformación histórica. Un poderoso interés, el de mejorar el *statu quo* económico, une ya a los antiguos adversarios para mantener las instituciones de la abundancia. Paralelamente, los ocios y las aspiraciones de las diversas clases sociales se van haciendo más uniformes. Los mismos sindicatos acaban defendiendo los intereses de las clases dominantes. Los obreros americanos no piensan destruir las estructuras económicas de las que viven, y pretenden tan sólo conseguir mejoras económicas concretas. Y, paradójicamente, aparecen similares tendencias en la sociedad comunista, que asimila el progreso técnico y donde la idea de un «cambio cualitativo» retrocede ante el realismo de una evolución no explosiva[--].

Pero esta sociedad de la abundancia es, según Marcuse, *represiva*, por lo mismo que el progreso técnico sitúa a los individuos en estrecha dependencia de la organización estatal para la satisfacción de sus necesidades, privándoles de su independencia y libertad. «Una sociedad que parece cada día más capaz de satisfacer las necesidades de los individuos por medio de la forma en que está organizada, priva a la independencia de pensamiento, a la autonomía y al derecho de oposición política de su función crítica básica... la disconformidad con el sistema aparece como socialmente inútil, y aún más cuando implica tangibles desventajas económicas y políticas». Los individuos se pliegan fácilmente a un aparato estatal que

[--] Ibid., p.23: «El desarrollo capitalista ha alterado la estructura y la función de estas dos clases, de tal modo que ya no parecen ser agentes de la transformación histórica. Un interés absoluto en la preservación y mejoramiento del *statu quo* institucional une a los antiguos antagonistas en las zonas más avanzadas de la sociedad contemporánea. Y, de acuerdo con el grado en el que el progreso técnico asegura el crecimiento y la cohesión de la sociedad comunista, la misma idea de un cambio cualitativo retrocede ante las nociones realistas y una evolución no explosiva».

provee a todas sus necesidades y aspiraciones de bienestar. «Una ausencia de libertad cómoda, suave, razonable y democrática prevalece en la civilización industrial avanzada»[78]. Todo ello desemboca en una dominación y una represión sin freno por parte de la organización del Estado, que hace pesar sus exigencias económicas y su coordinación tecnológica sobre unos individuos que ya no tienen capacidad de decisión, de autodominio y ni aun de pensamiento propio.

Por lo mismo, la sociedad industrial avanzada se hace, invariablemente, *totalitaria*. «En esta sociedad, el aparato productivo tiende a hacerse *totalitario*, en el grado en que determina no sólo las ocupaciones y aptitudes socialmente necesarias, sino también las necesidades y aspiraciones individuales. De este modo borra la oposición entre la existencia privada y pública, entre las necesidades individuales y sociales. La tecnología sirve para instituir formas de control social y de cohesión más efectivas y más agradables. La tendencia totalitaria de estos controles parece afirmarse» y extenderse a todas las zonas del mundo. Ante las características totalitarias de esta sociedad, no puede sostenerse la noción de la «neutralidad» de la tecnología; la sociedad tecnológica impone, de suyo, «un sistema de dominación»[79].

Con ello, el totalitarismo deja de pertenecer a un sistema político determinado para convertirse en un fenómeno mundial inherente a la propia esencia de la sociedad industrial en virtud de ser organizada sobre base tecnológica. Esta estructura totalitaria puede acompañarse de un marco democrático o pretendidamente democrático, y se extiende, según Marcuse, al desarrollo industrial tanto de la sociedad capitalista como comunista. Porque «totalitaria» no es sólo una organización política terrorista, sino la organización técnico-económica no terrorista que opera a través de la manipulación de las necesidades e intereses[80].

[78] Ibid., p.31-32.

[79] Ibid., p 26. Cf. p.27: «En el medio tecnologico, la cultura, la politica y la economía se unen en un sistema omnipresente que devora y rechaza todas las alternativas. La productividad y el crecimiento potencial de este sistema estabilizan la sociedad y contienen el progreso técnico dentro del marco de la dominacion. La razon tecnológica se ha hecho razón política»

[80] Ibid., p.26. Cf. p.33: «Porque no sólo es *totalitaria* una organización política terrorista de la sociedad, sino también una organización técnico-económica no terrorista que opera a través de la manipulación de las necesidades por intereses creados, impidiendo el surgimiento de una oposición efectiva contra el todo. No sólo una forma específica de gobierno o gobierno de partido hace posible el totalitarismo, sino también un sistema específico de producción y distribución, que puede muy bien ser compatible con un pluralismo de partidos, periódicos, etc.»

Así, pues, bajo un brillante ropaje de racionalidad, de organización técnica racionalizada, «esta sociedad es *irracional* como totalidad. Su productividad destruye el libre desarrollo de las necesidades y facultades humanas». Nos encontramos «ante uno de los aspectos más perturbadores de la civilización industrial avanzada: el carácter racional de su irracionalidad. Su productividad y eficiencia... el grado en que esta civilización transforma el mundo-objeto en extensión de la mente —y el cuerpo del hombre— la noción misma de la *alienación*. La gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, su casa, su equipo de cocina». Mas esta alienación y servidumbre, aunque disfrazada, no por eso resulta menos real. «La libre elección de amos no suprime ni a los amos ni a los esclavos. Escoger libremente entre una amplia variedad de bienes y servicios no significa libertad, si estos bienes y servicios sostienen controles sociales sobre una vida de esfuerzo y de temor, esto es, si sostienen la alienación»[81].

Con esta y otra larga serie de especiosos razonamientos, Marcuse concluye que la sociedad industrial moderna es una sociedad *represiva* y *totalitaria* que mantiene a los individuos esclavizados y alienados, bajo una dominación o servidumbre absorbente, pese a su apariencia de libertad democrática, a su opulencia y bienestar[82]. Y se plantea desde un principio el problema de si esta sociedad contemporánea puede ser «capaz de contener el cambio social; un *cambio cualitativo* que establecería instituciones esencialmente diferentes, una nueva dirección en el proceso productivo, nuevas formas de existencia humana»; o si, por el contrario, hay fuerzas en ella que podrían romper tal *contención* y provocar tal cambio cualitativo o revolución en el sentido marxista. Las dos tendencias oscilan en el hombre actual, y Marcuse no se atreve a dar una respuesta clara, si bien le parece preferente la primera concepción capitalista, dada la ilusión de libertad y la opulencia que reparte en el mundo[83].

[81] Ibid., p.19-20 37-39. Cf. p.63: «Los esclavos de la sociedad industrial desarrollada son esclavos sublimados, pero son esclavos, porque la esclavitud está determinada no por la obediencia ni por la rudeza del trabajo, sino por el *status* de instrumento y de reducción del hombre al estado de cosa».

[82] Ibid., p.48: «Al llegar a este punto, la dominacion —disfrazada de opulencia y libertad— se extiende a todas las esferas de la existencia pública y privada, integra toda oposición auténtica, absorbe todas las alternativas, creando un universo verdaderamente totalitario en el que sociedad y naturaleza, espíritu y cuerpo, se mantienen en un estado de permanente movilización para la defensa de este universo».

[83] Ibid., p.22. Cf. p.24: «*El hombre unidimensional* oscilará continuamente entre dos

Pero ya en el capítulo siguiente examina las *perspectivas de contención* del *statu quo*, o sistema establecido, tanto desde el punto político como social-económico y para la actual sociedad capitalista como para la sociedad comunista. Su intención es acentuar las posibilidades del cambio revolucionario en una labor de crítica desde los supuestos marxistas[84]. En los sucesivos capítulos prosigue, en consecuencia, su tarea de zapa y de crítica de la sociedad industrial en sus distintos aspectos teóricos. Típico es el capítulo siguiente, en que Marcuse impugna y rechaza la cultura de la civilización industrial moderna, que es «una cultura retrasada y superada». Con los modernos medios de comunicación de masas, los valores culturales han sido degradados, «no sirven como instrumentos de unión social», y se convierten en «una forma de mercancía»[85]. Aquí Marcuse aplica su teoría freudiana al modo de conciencia y de «alienación artística» a que ha llegado la civilización moderna, y que es designada como *desublimación represiva*, materializadora del impulso sexual, frente a la *sublimación erótica* y difusa que antes propugnó como propia del hombre en una sociedad libre[86].

En los capítulos sucesivos prosigue Marcuse su ataque directo a las principales corrientes de pensamiento que supone mantienen la ideología de la sociedad industrial represiva. En pos de la literatura viene la crítica del «discurso» del lenguaje moderno, que también refleja un nuevo conformismo de la racionalidad tecnológica. Es un lenguaje autoritario, que con la multiplicación de contracciones, de expresiones analíticas, de *slógans* y fórmulas constantemente repetidas, como «libertad», «igualdad», «democracia», impone un modo uniforme

hipotesis contradictorias: 1) que la sociedad industrial avanzada es capaz de contener la posibilidad de un cambio cualitativo para el futuro previsible, 2) que existen fuerzas y tendencias que pueden romper esta contención y hacer estallar la sociedad. Yo no creo que pueda darse una respuesta clara»

[84] Ibid., c.2 p.49-85.

[85] Ibid., c.3 p.87: «Si las comunicaciones de masas reunen armoniosamente el arte, la politica, la religión y la filosofía con los anuncios comerciales, al hacerlo conducen estos aspectos de la cultura a su común denominador: *la forma de mercancía*. La música del espíritu es tambien la música del vendedor. Cuenta el valor de cambio, no el valor de la verdad»

[86] Ibid., p.103: «El resultado es una localización y contraccion de la libido, la reducción de lo erótico a la experiencia y la satisfaccion sexual. Comparese hacer el amor en una pradera y en un automóvil, en un camino para enamorados y en una calle de Manhattan. En los primeros casos, el ambiente participa e invita a la catexia libidinal y tiende a ser erotizado. La libido trasciende las zonas erogenas inmediatas, se crea un proceso de sublimación no represiva. En contraste, un ambiente mecanizado parece impedir la autotrascendencia de lo erotico».

de pensar y de conducta en el pueblo. «El lenguaje cerrado no demuestra ni explica: comunica decisiones, fallos, órdenes... establece lo que es recto y lo equivocado, sin permitir dudas... Se mueve por medio de tautologías, que son frases terriblemente efectivas... El lenguaje ritual-autoritario se extiende sobre el mundo contemporáneo a través de los países democráticos y no democráticos, capitalistas y no capitalistas... Este lenguaje controla mediante la reducción de las fórmulas lingüísticas y los símbolos de reflexión, sustituyendo los conceptos por imágenes... no busca la verdad o la mentira, sino que las establece e impone»[87].

A continuación intercala Marcuse (c.5) su exposición del modo «de pensamiento negativo», que es la *dialéctica*, la verdadera racionalidad y lógica de protesta que ha sido derrotada por la racionalidad tecnológica del «universo totalitario». Esta razón dialéctica «es el poder subversivo, el poder de lo negativo, que establece, como razón teórica y práctica, la verdad sobre los hombres y las cosas». Para Marcuse, «la filosofía se origina en la dialéctica: su universo del discurso responde a los hechos de una realidad antagónica», de las contradicciones, oposición de fuerzas y tendencias que constituye el mundo de lo real[88]. La defensa de la dialéctica hegeliano-marxista lleva a Marcuse al rechazo de la lógica formal, tanto aristotélica y tradicional como la moderna lógica simbólica, que es su prolongación, la cual, por su objetividad abstracta y general, corresponde al movimiento de las cosas regido por la fuerza de la negatividad. Sólo la lógica dialéctica convierte a la razón en «razón histórica», que contradice «el orden establecido» en nombre de las fuerzas sociales, las cuales revelan lo irracional de este orden como un efectivo desorden[89].

Pero las conquistas de la civilización industrial avanzada han llevado «al triunfo de la realidad unidimensional sobre toda contradicción», es decir, al pensamiento positivo sobre el negativo que reclama el cambio de las estructuras de la so-

[87] Ibid., c.4 p.132-133.

[88] Ibid., c.5 p.151-153. Cf. p.168: «La lógica dialéctica no puede ser formal, porque está determinada por lo real, que es concreto... Es la racionalidad de la contradicción, de la oposición de fuerzas, tendencias y elementos, la que constituye el movimiento de lo real y, si es comprendido, el concepto de lo real».

[89] Ibid., p.169-170: «La razón se convierte en razón *histórica*. Contradice el orden establecido de los hombres y de las cosas en nombre de las fuerzas sociales existentes, que revelan *el carácter irracional de este orden;* porque racional es una forma de pensamiento y acción que se encaja para reducir la ignorancia, la destrucción, la brutalidad y la opresión». Ibid., p.160: «Este estilo dialéctico *bidimensional* del pensamiento es inherente no solo a la lógica dialéctica, sino a toda la filosofía que intenta aprehender la realidad».

ciedad represiva, pues «el orden establecido choca con los elementos subversivos de la razón». En dos largos capítulos critica entonces Marcuse las dos formas que él cree reinantes de este pensamiento positivo y unidimensional frente al negativo y «bidimensional» de la dialéctica que se mueve por contradicción subversiva. Ante todo, el de la consabida racionalidad tecnológica, que es el de la ciencia moderna, dominada por el operacionalismo y el behaviorismo. La razón científica ha sido instrumentalizada en la sociedad industrial moderna. La ciencia se ha convertido en instrumento para la dominación no sólo de la naturaleza, sino tambien del hombre en una sociedad represiva. Debe cambiar sus métodos y objetivos para ponerse al servicio de la racionalidad crítica y dialéctica, de una mejor y más progresiva comprensión de la naturaleza y la realidad social [90].

La crítica más aguda y fundada la ejerce sobre la corriente calificada como «el triunfo del pensamiento positivo: la filosofía unidimensional» (c.7), bajo cuyo título engloba el neopositivismo y la filosofía analítica del mundo anglosajón. No cabe una crítica más acerada de este pensamiento del análisis simbólico y lingüístico, que es descrito apelando a Wittgenstein, Austin, Ryle y otros corifeos del movimiento, sobre el que recaen sus dicterios más duros: de ser una filosofía empobrecida y vacua, verdadera miseria de filosofía, fiel reflejo del hombre y de la sociedad unidimensionales, que Marcuse trata de derrocar [91]. La filosofía analítica no ha logrado exorcizar los «mitos y fantasmas metafísicos» como espíritu, conciencia, alma, o que trataba de disolver en operaciones, propensiones, formas de lenguaje, etc. «El resultado muestra, de una manera extraña, la impotencia de la destrucción: el fantasma sigue persiguiéndonos» [92]. Y con razón Marcuse, frente

[90] Ibid., c.7 p.193: «La ciencia... ha proyectado y promovido un universo en el que la dominación de la naturaleza ha permanecido ligada a la *dominación* del hombre: un lazo que tiende a ser fatal para el universo como totalidad. La naturaleza, comprendida y dominada científicamente, reaparece en el aparato técnico de producción y destrucción, que sostiene y mejora la vida de los individuos al tiempo que los subordina a los dueños del aparato».

[91] Ibid., c.7 p.214: «Ni la metafísica ha exhibido preocupaciones tan artificiales y una jerigonza tal como las que se han provocado en relación con los problemas de reducción, traducción, descripción, denominación, nombres propios, etc. Los ejemplos son mantenidos en equilibrio entre la seriedad y la broma: las diferencias entre Scott y el autor de *Waverly*, la calvicie del actual rey de Francia. Este tipo de empirismo sustituye al odiado mundo de mitos, fantasmas, leyendas e ilusiones por un mundo de fragmentos conceptuales o sensuales, de palabras y expresiones, que luego son organizados dentro de una filosofía. La destrucción de una antigua ideología se convierte en parte de una nueva ideología».

[92] Ibid., c.8 p.231.

al vacío nominalista de las lucubraciones de los analistas del lenguaje, se erige en defensor de la validez de los conceptos universales, que, no obstante su abstracción generalizante, mantienen su valor de representar los objetos empíricos concretos.

Como conclusión de su interminable crítica de la sociedad actual capitalista y de su ideología, esboza Marcuse (c.9) el nuevo ideal de «una existencia libre y pacífica», liberada de todas las represiones de la actual sociedad tecnológica y capitalista, que sobrevendría en pos del «cambio cualitativo» que propugna o de la transformación del actual orden establecido y sus estructuras: es el ideal utópico, ya apuntado en escritos anteriores, de un individualismo liberado de todo tipo de imposiciones de la sociedad represiva, que es calificado de *anarcopersonalista*. Este reino de la libertad «abriría la posibilidad de una realidad humana esencialmente nueva: la de la existencia en un tiempo libre sobre la base de las necesidades vitales satisfechas». La razón y la ciencia «postecnológicas» habrían de esforzarse en la reducción «de la miseria, el sufrimiento, la violencia y la destrucción» mediante una organización racional del reino de la necesidad, pues «la función de la razón es promover el arte de la vida»; una vida mejor y más estética bajo la triple unión de la ciencia, el arte y la filosofía. Habría que reducir «las falsas necesidades» del lujo y el despilfarro creadas por la productividad de la sociedad industrial, restringiendo incluso el nivel avanzado de vida; lo que equivaldría a «una reducción del superdesarrollo» en beneficio de la satisfacción de las necesidades vitales de las masas, creando otras formas de satisfacción estéticas y más aptas para un mundo libre[93].

Así termina la obra, augurando esa utopía de una sociedad solidaria y pacífica, liberada de todas las instituciones de poder que puedan ejercer la represión, en la que los individuos libres puedan satisfacer sus necesidades verdaderas y no artificiales; en una vida feliz y natural que evoca el estado de naturaleza de Rousseau y disfrutando de los placeres de la sexualidad libre en un paraíso materialista. Tal sería la salvación universal que preconiza Marcuse, porque el único infierno auténtico lo crean los hombres[94].

[93] Ibid., c.9 p.256-259 263-270.

[94] Ibid., p.266: «*El materialismo*, que no está afectado por semejante abuso ideológico del alma, tiene un concepto de la salvación más universal y realista. Admite la rea-

Marcuse, filósofo de la rebelión juvenil.—Marcuse se ha mantenido en esta obra, de indudable riqueza de reflexión filosófica en medio de su fárrago literario, en un plano meramente teórico. Pero no deja de ser menos explosiva una doctrina teórica, que es una condenación implacable y sistemática del orden establecido, de la actual sociedad de la opulencia, declarada *totalitaria, represiva* e *irracional* en toda su organización técnica y económica, en sus instituciones y en su ideología entera.

La consecuencia de tal «teoría crítica de la sociedad» es proclamada abiertamente en la conclusión final: es el *gran rechazo* o la «gran negación» (*die grosse Weigerung), expresión traducida corrientemente por *contestación* o *protesta,* la impugnación permanente por quienes no pueden soportar tal «desorden establecido». A ella son convocados «los proscritos y los extraños, los explotados y los perseguidos de otras razas y de otros colores, los parados y los que no pueden ser empleados», es decir, los marginados, el substrato de esa sociedad burguesa[95].

La publicación de *El hombre unidimensional* obtuvo gran resonancia y produjo viva conmoción en Estados Unidos. La conmoción no vino de esos marginados, sino de los medios estudiantiles universitarios. Bajo la influencia e inspiración de la crítica marcusiana, se suscitaron grupos de estudiantes que organizaron, ya desde 1965, la Nueva Izquierda (la Vieja Izquierda eran los marxistas ortodoxos, que rechazaron la teoría de Marcuse como mera «poesía»), un movimiento de estudiantes radicales blancos que promovieron las protestas y revueltas en los *campus* universitarios de las ciudades americanas, sumándose a la lucha por los derechos civiles de los negros y por una nueva sociedad más justa e igualitaria.

lidad del infierno sólo como un lugar definido aquí en la tierra, y afirma que este infierno fue creado por el hombre (y por la naturaleza). Parte de este infierno es el maltrato de los animales; la obra de una sociedad humana cuya racionalidad es todavía irracional».

[95] Ibid., *Conclusión,* p.285-286. El texto sigue: «Ellos existen fuera del proceso democrático; su vida es la necesidad más inmediata... Así, su oposición es revolucionaria incluso si su conciencia no lo es. Su oposición golpea el sistema desde el exterior, y, por lo tanto, no es derrotada por el sistema; es una fuerza elemental que viola las reglas de juego... Cuando se reúnen y salen a la calle sin armas, sin protección, para pedir los derechos civiles más primitivos, saben que tienen que enfrentarse con perros, piedras, bombas, la cárcel, los campos de concentración, incluso la muerte... Así quiere permanecer leal (la teoría crítica) a aquellos que, sin esperanza, han dado su vida al *Gran Rechazo*».—Esa actitud desesperada es la gran esperanza revolucionaria, como dice la frase de W. Benjamin con que termina el libro: «Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza».

El mismo Marcuse, que se vinculó a la Nueva Izquierda, publicó escritos posteriores que marcan el paso de lo teórico a la rebelión y lucha violenta. El principal es el breve artículo *Repressive Toleranz* (1967), dirigido a sus estudiantes de la Universidad de Brandeis, en que denuncia la tolerancia represiva en una sociedad en que la paz de los hombres, la libertad y la misma felicidad están en peligro. En una sociedad así, en que la tolerancia está ya restringida por la represión legalizada (la policía, el ejército y otras fuerzas privilegiadas), no cabe una tolerancia indiscriminada, y puede optarse por una práctica subversiva y liberadora cuando la tolerancia está al servicio de la opresión. Marcuse proclama un «derecho natural» de resistencia en favor de las minorías oprimidas y dominadas y el empleo de medios extralegales y violentos si los legales se han demostrado inadecuados. «Si emplean la violencia, no es para desencadenar un proceso de violencias, sino para destruir la violencia establecida», la célebre violencia institucional, de que tanto se habla hoy para justificar cualquier terrorismo político[96].

Asimismo, en el opúsculo *Un ensayo sobre la liberación* (1969) vuelve a condenar como «obscena» una sociedad que produce y exhibe una sofocante abundancia de bienes mientras priva a sus víctimas de las necesidades mínimas. E incita a la protesta y rebelión contra los valores y metas hipócritas de tal sociedad próspera que predica mientras viola lo que predica, apelando al anarquismo en la lucha contra la dominación[97]. En estos y otros artículos, Marcuse pretende provocar la ruptura con esa conciencia falsa de la sociedad burguesa e incitar a la emancipación a pequeños grupos, sobre todo estudiantiles, para que consigan una conciencia clara de las posibilidades y necesidad de una acción revolucionaria. Pero negó que tales grupos de estudiantes fueran ni siquiera la vanguardia de las masas revolucionarias, sino una minoría

[96] *Repressive Toleranz*, en R. Wolff-B. Moore-H. Marcuse, *Kritik der reinen Toleranz* (Francfort 1968) p.99-100. Cf. p.127-128: «La ley y el orden son siempre y en todas partes la ley y el orden que protegen a la jerarquía establecida. Es una insensatez invocar la autoridad absoluta de esta ley y orden contra aquellos que sufren por su causa y luchan contra ellos, no para conseguir ventajas personales o un deseo de venganza, sino para conquistar su parte de humanidad. No hay otro juez por encima de ellos a excepción de las autoridades constituidas, de la policía y de la propia conciencia. *Si emplean la violencia, no es para desencadenar un proceso de violencias, sino para destruir la violencia establecida*. Serán castigados y conocerán el riesgo, y cuando asumen este riesgo voluntariamente, *ningún tercero, y mucho menos el educador o el intelectual, tienen derecho a predicarles que se detengan*».

[97] *Un ensayo sobre la liberación*, trad. esp. (México 1969) p.15 67. Cf. p.29: «El elemento anarquista es un factor esencial en la lucha contra la dominación».

combativa y orientadora. La verdadera clase revolucionaria será la clase proletaria, sostuvo siempre. Las mismas minorías de la *intelligentsia* tienen sólo una función preparatoria y decisiva a través de la subversión intelectual, que es la misión de la filosofía. «El proletariado intelectual debe hallar un denominador común espiritual de acción con el proletariado industrial», sostuvo en el encuentro yugoslavo[98].

La influencia de Marcuse sobre los grupos de estudiantes contestatarios de las universidades americanas, que le aclamaron como su líder y se inspiraron en sus denuncias para sus revueltas, saltó con fuerza a Europa a través de similar movimiento de la juventud radical de Alemania, donde en 1967 ya se conocían sus textos. Sus análisis y defensa del hombre libre contra la sociedad industrial represiva se convirtieron en un arma temible en manos de los estudiantes, como lo demuestran las revueltas de Berlín bajo la guía de Rudi Dutschke († 1979). De allí pasaron a Francia, y las célebres conmociones del mayo revolucionario de París de 1968 recibieron su inspiración indirecta de los estudiantes berlineses (Cohn Bendit). A finales de los años sesenta, Marcuse se convirtió en uno de los principales ideólogos del movimiento de protesta estudiantil que se propagó por las universidades del continente. Los medios de comunicación masiva se apoderaron de su imagen como la de un ídolo de la juventud radical de izquierda revolucionaria.

Sin embargo, esta imagen de un Marcuse aclamado entre los fundadores de la revolución (Marx-Mao-Marcuse) se ha extinguido rápidamente. La era de Marcuse se ha superado, los filósofos ya han publicado contra él críticas durísimas[99] y la juventud inconformista busca nuevos ídolos de moda que sostengan su ardor revolucionario.

La Escuela de Francfort prosigue en la actualidad su actividad filosófica, vinculada al Instituto original de la misma ciudad con la organización de cursos, controversias y la formación de jóvenes seguidores de la teoría crítica de la sociedad. Sólo una ligera mención de otros representantes.

[98] *El hombre unidimensional*, trad. cit., p.251, *La sociedad carnívora* (colección de artículos 1967-1969), trad. esp (Buenos Aires 1969) p.56. Los textos de Marcuse en Yugoslavia, en *Praxis* 1-2 (1969) p.20 y *Razlog* (1968-1969) p.11.

[99] Sobre la Nueva Izquierda, amplia historia por P. Breines, *Marcuse y la Nueva Izquierda en Norteamérica*, en J. Habermas (ed.), *Respuestas a Marcuse*, trad. esp. (Barcelona 1969) p.130-148, con amplia documentación. En el mismo libro las aportaciones críticas del introductor J. Habermas (moderador) y de A. Schmidt, W. F. Haug, C. Offe, J. Bernadt, R. Reiche.

JÜRGEN HABERMAS, filósofo y sociólogo, es el más destacado exponente de la nueva generación de la Escuela crítica y uno de los pensadores más activos en el momento actual.

Nació en Gummersbach, en 1929. Realizó estudios universitarios de filosofía, historia y economía. Se licenció en 1954 con un trabajo sobre Schelling: *El absoluto y la historia*. Se vinculó al grupo como profesor ayudante en el Instituto de Filosofía y Sociología de Francfort (1956-1959), donde colaboró estrechamente con Adorno, con trabajos de sociología empírica, publicando sobre esta temática su tesis doctoral. Por iniciativa de Gadamer fue profesor extraordinario en la Universidad de Heidelberg (1961-1964), de donde pasó a ocupar la cátedra de Filosofía y Sociología en la Universidad de Francfort, sucediendo a Adorno (1964-1971). En 1968 dio un curso en la New School for Social Research, de Nueva York. Actualmente se dedica a investigaciones sociológicas sobre el mundo científico-técnico, financiado por el Instituto Max-Planck, del que figura como codirector (junto con C. F. von Weizsäcker).

Entre los escritos de Habermas han de mencionarse su tesis doctoral, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Evolución estructural de la vida pública, Neuwied 1962); la colección de artículos *Theorie und Praxis* (Neuwied 1963), *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik*, con su réplica, con que colabora a la discusión sobre el positivismo en la obra *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (Neuwied-Berlín 1969); la otra importante compilación de artículos *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, donde se incluye el no menos notable *Erkenntnis und Interesse* (Francfort, Suhrkamp, 1968); la introducción a la obra crítica *Antworten auf Marcuse* (ibid. 1968), *Philosophisch-politische Profil* (ibid. 1971), *Logik der Sozialwissenschaften* (ibid. 1967-1976), *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus:* Theory and Society 2 (1975), y otros artículos y colaboraciones [100].

Sociología y teoría crítica del conocimiento.—Los intereses de la ya intensa actividad literaria de Habermas se han dispersado, de una manera asistemática y siguiendo la pauta de su mentor, Adorno, en una variedad de breves investigaciones sociológicas, histórico-filosóficas y, sobre todo, de crítica epistemológica, sin que hayan plasmado aún en una obra de madurez.

Todas ellas van iluminadas desde la óptica de un marxismo libre e independiente.

En la tesis doctoral: *Evolución estructural de la vida pública*, la investigación se centra en el estudio de las mutaciones producidas dentro de «la esfera pública burguesa». Trazada la evolución históri-

[100] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*Teoría y praxis* (Buenos Aires 1966); J. HABERMAS, *Presentación* en *Respuestas a Marcuse* (Barcelona 1969); *¿Para qué aún filosofía?*: Teorema V (1975) n.2; *Hacia una reconstrucción del materialismo histórico*: Teorema VI (1976) n.1, *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche* (Valencia 1977); *Teoría analítica de la ciencia y dialéctica*, con Réplica, en *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (Barcelona 1972) p.147-180 222-250; *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (Barcelona 1976).

ca de tal esfera desde el feudalismo hasta el siglo XIX, Habermas subraya cómo hacia la mitad del pasado siglo se produce una mutación profunda en la función de los intelectuales y de la opinión pública burguesa, que desembocó en la desaparición de toda actividad cultural crítica. Tal cambio estructural se consuma un siglo después, en que los intelectuales burgueses se han integrado ya en la sociedad y se convierten en un grupo social bien retribuido de funcionarios de la cultura y del aparato burocrático. Se provoca una ruptura radical entre las minorías de vanguardia —con sus productos abstractos en el terreno del arte, la literatura y la filosofía— y la gran mayoría del público, que dirige su atención a las opiniones de los *mass-media*.

Las mutaciones en las funciones de la esfera pública se hacen más profundas a medida que se opera un proceso de compenetración entre la esfera privada, los monopolios privados y el aparato estatal. En los últimos cien años, en la medida en que se han comercializado y concentrado desde el punto de vista económico y tecnológico, estas instituciones se han transformado en complejos de poder social, de tal forma que su permanencia en manos privadas ha amenazado de múltiples maneras las funciones críticas de la opinión pública, subordinándose, cada vez más, a los intereses privados. La esfera pública pierde su delimitación clara en los conflictos con la esfera privada. Como alternativa al partido de clase se desarrolla una forma de «partido de integración», cuyos medios de coerción y de educación tienen importancia decisiva a la hora de influir en el comportamiento de la población electoral. Así, se ha visto modificada hasta la función del parlamento [101]. El análisis crítico que Habermas traza de la metamorfosis del Estado liberal en Estado social pone al descubierto cómo se ha ido desembocando en la desaparición progresiva de la función crítica del individuo y de los grupos y cómo han ido prevaleciendo las instituciones y el Estado sobre la persona. En el ensayo siguiente esboza su tesis fundamental: una teoría de la sociedad sólo es posible como crítica radical del conocimiento.

Junto a la herencia de la teoría crítica de la sociedad de los fundadores, Habermas se reconoce deudor de Marcuse, cuya visión y crítica de la sociedad industrial comentó con gran estima y justipreció debidamente en sus aplicaciones al fenómeno de la protesta estudiantil en el amplio estudio que da título a la colección *Técnica y ciencia como ideología*. En este ensayo muestra que la tesis básica que Marcuse intentaba constantemente explicar, y en la cual se basa el esquema de su teoría del capitalismo tardío, era la siguiente: la técnica y la ciencia de los países industrialmente avanzados se ha convertido no sólo en la fuerza productiva primera, capaz de producir el potencial para una existencia satisfecha y pacificada, sino también

[101] *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Neuwied 1968) p.227: «En la metamorfosis funcional del Parlamento aparece claramente también la precariedad de la esfera pública como principio organizativo del ordenamiento estatal, integrado por instancias demostrativas: la administración, las asociaciones y, sobre todo, los partidos».

en una nueva forma de ideología que legitima un poder o dominio administrativo de las masas. De ello se hace eco también en los artículos publicados en la colección anterior, *Teoría y praxis*, con los que Habermas intervino en las discusiones sobre el marxismo y las nuevas generaciones radicales para fijar una posición de moderado equilibrio [102].

De nuevo, en la introducción que Habermas antepone a los estudios de colaboradores sobre la obra de Marcuse como homenaje en su septuagésimo aniversario, resume su posición conciliadora. Esos jóvenes radicales de la izquierda (A. Schmidt, W. F. Hang, C. Offe, J. Bergmann, H. Brendt, R. Reiche, todos ellos discípulos de la misma Escuela de Francfort), que presentan en sus aportaciones una crítica en extremo dura de las tesis marcusianas, ofrecen una comprensión subjetiva de su doctrina revolucionaria y se mueven en una confusión de la que el mismo Marcuse es, en parte, responsable. La consigna de éste sobre la «gran negación» no implica, sin más, una legitimación de la violencia revolucionaria, ni menos un «derecho natural» de resistencia al poder establecido, porque iba dirigida a aquellas minorías de negros oprimidos, cuya situación era insoportable. Sólo cuando la opresión es universal e intolerable puede justificarse una reacción de masas revolucionaria; mientras tanto, sólo hay lugar a la «reivindicación» y protesta de presión moral, pues la violencia no puede ser en sí querida [103].

La crítica de Habermas se hizo, en cambio, más radical en el problema de la *teoría del conocimiento*. Ya en el ensayo *Erkenntnis und Interesse* (1965) combate, frente al positivismo, la *objetividad* de las ciencias y de sus métodos teóricos de conocer, defendiendo la estrecha vinculación entre conocimiento e interés en búsqueda de la racionalidad práctica del conocer, o unión de teoría y praxis, uno de los temas nucleares de su pensamiento. Y establece su posición en cinco tesis: 1) «La acción del sujeto trascendental tiene sus bases en la historia natural de la especie humana», entendiendo como tal sujeto los procesos de la colectividad social. 2) «El conocimiento es el instrumento de autoconservación, como, a la vez, superación de la simple conservación». 3) «Los intereses que conducen al conocimiento se forman en el ámbito del trabajo, del lenguaje y del poder». 4) «Conocimiento e interés son uno en el poder de la autorre-

102 *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (Francfort 1968). Los artículos de *Theorie und Praxis* a que Habermas alude son *Naturrecht und Revolution* y *Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie*.

103 J. HABERMAS, *Respuestas a Marcuse. Presentación*, trad. esp. (Barcelona 1969) p.17: «Cuando la injusticia no está aun a la vista de todos, cuando la indignación no es una reacción de las masas... me parece que la aplicación de la violencia no pasa de ser subjetiva ni rebasa los meros criterios de la moral. la verdadera eticidad será a lo sumo objeto de reivindicación. La violencia no puede ser *querida* legítimamente ni puede ser emancipatoriamente eficaz más que en la medida en la cual será *impuesta* por la violencia opresora de una situación que aparece en la consciencia de un modo *general*. Sólo esta violencia es revolucionaria». La respuesta de los representantes de la Nueva Izquierda estudiantil alemana recogida en *Die Linke antwortet Jürgen Habermas* (Francfort 1968).

flexión», entendiendo que tal modo de conocer se realiza en la reflexión. 5) «La unidad del conocimiento y del interés se mantiene en una dialéctica que reconstruye lo reprimido en las huellas históricas de un diálogo reprimido», entendiendo en las breves aclaraciones de tan sibilíticos asertos que sólo en la dialéctica de la praxis social y del proceso histórico tendrá lugar la verdadera comprensión del conocimiento [104].

Habermas expuso de modo más explícito su *radical teoría del conocimiento* como reinterpretación del pensamiento de Nietzsche en otro breve ensayo, que publicó como epílogo a una edición de textos antológicos del filósofo nihilista. Su propia convicción aparece proyectada en tal relectura nietzscheana. Según ella, una teoría no convencional del conocimiento será doblemente crítica: primero, del conocimiento como contemplación pura; segundo, de la verdad como correspondencia a una supuesta realidad, cuyo objetivismo oculta la subjetividad creadora. Asumiendo esos supuestos, la ciencia ha desalojado de su seno a la praxis y ha disuelto los vínculos entre conocimiento e interés. Frente a ello, Nietzsche intenta recuperar el significado del conocimiento para la praxis vital.

Para él, nuestro conocimiento cumple dos funciones: de «adaptación a la naturaleza» y de «dominio» de la misma. Y rechaza la ilusión objetivista de que el hombre no perciba como ficción su mundo ficticio de símbolos. Porque el substrato de la significación cognoscitiva «consiste en imágenes que son producidas poéticamente con ocasión de estímulos externos». Y sólo la fijación convencional de tales metáforas «proporciona a los productos de la fantasía una apariencia de correspondencia, y con ello de verdad». Estas metáforas están fijadas convencionalmente en el marco de la gramática del lenguaje. «En *la gramática del lenguaje* están incluidas las reglas según las cuales nosotros ordenamos categorialmente los contenidos metafóricos». Prolongando reflexivamente la abstracción inherente al lenguaje, tendremos ciencia. Y la tarea de una teoría del conocimiento es la deducción lingüística de las categorías. Estas no son trascendentales al modo kantiano, sino como condiciones subjetivas de toda interpretación lingüística de la realidad y en cuanto condicionantes de vida. Las categorías quedan así reducidas a «exigencias biológicas», y la verdad, disuelta en instrumentalidad vital [105].

De este modo, las verdades expresadas en los juicios sintéticos

[104] *Erkenntnis und Interesse*, en *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (Francfort 1968) p.159-167.

[105] J. HABERMAS, *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*, trad. esp. (Valencia 1977) p.19-31. Cf. p.32-33: «Si la ciencia se limita a desplegar el aparato categorial edificado sobre el lenguaje y objetiviza a la naturaleza dentro de este marco cuasi trascendental, entonces la más inmediata tarea de una teoría del conocimiento es revisar desde la lógica del lenguaje la crítica trascendental kantiana de la conciencia... Al igual que las categorías del entendimiento (y las reglas de la lógica), Nietzsche concibe también los esquemas perceptivos del tiempo y del espacio, las operaciones de contar y medir (tiempos, espacios y masas), como *ficciones* que adquirimos en el ejercicio de la gramática de nuestro lenguaje». Cf. *Introducción*, de J. RODRÍGUEZ MARÍN, p.5-8.

son *estimaciones de valor*, cuya fe nos es impuesta por una necesidad subjetiva o biológica. Ya no tiene sentido hablar de conocimiento verdadero u objetivo, sólo caben interpretaciones desde perspectivas relativas a estimaciones de valor, que son síntomas de determinados estados fisiológicos. Tal es *la doctrina perspectivista de los afectos*, o la ilusión perspectivista que «debe disolver la teoría tradicional del conocimiento». Habermas no rechaza o critica este nihilismo que extrae de Nietzsche. Sólo observa que «este marco trascendental no puede reclamar una validez absoluta»; se trata «de un proyecto peculiar a nuestra especie para el dominio posible de la naturaleza», que supone un proceso de configuración de nuestra naturaleza por la que estamos constituidos [106].

La teoría crítica de la sociedad la ha tratado Habermas desde su concepción de la *dialéctica* marxista en diversas colaboraciones, sobre todo en sus intervenciones en la sonada «Disputa del positivismo en la sociología alemana», que se suscitó con ocasión del Congreso de la Sociedad Alemana de Sociología (Tubinga 1961). Las dos ponencias encontradas de los dos jefes de fila: Th. W. Adorno, sobre «la lógica de las ciencias sociales», y Karl R. Popper, sobre «sociología e investigación empírica», dieron motivo a ese debate, cuyo peso fue llevado por Habermas y sus oponentes. En su trabajo *Teoría analítica de la ciencia y dialéctica*, Habermas sale en defensa de su maestro Adorno, atacando con dureza a Popper (que ya se había apartado del positivismo lógico e impugnado su principio de verificabilidad y sólo defendía la legitimidad de una sociología positiva desde su racionalismo crítico), como partidario del neopositivismo. La razón dialéctica «concibe la sociedad como totalidad en estricto sentido dialéctico» y desarrolla las ciencias sociales en la unidad de teoría y praxis, en cuanto deriva los objetivos centrales para la praxis de un futuro histórico de «las contradicciones fácticas» de la sociedad actual, renunciando a leyes necesarias o de sentido metafísico y formulando simplemente programas para la acción social [107].

A las oscuras disquisiciones de Habermas sale al paso H. Albert, prestigioso representante de la Escuela sociológica de Colonia, con su respuesta *El mito de la razón total*, criticando tal «concepto dialéctico de totalidad, de inspiración hegeliana», así como sus pretensiones de introducir el método dialéctico en la investigación social, su «modo de concebir la sociedad como totalidad dominada por la historia con vistas a una mayéutica de la crítica de la praxis política», y su ataque a la objetividad científica. Lo que le valió una furiosa «réplica a un panfleto» de Habermas, seguida de una contrarréplica

[106] Ibid., p.38-45. Cf. p.41: «El mundo que nosotros proyectamos en este marco es literalmente un proyecto típico de nuestra especie, una *perspectiva* que depende además contingentemente del determinado equipamiento orgánico del hombre y de las constantes de la naturaleza que la circunda. Pero no por eso es arbitrario».

[107] J. Habermas, *Teoría analítica de la ciencia y dialéctica*, en *La disputa del positivismo* (Barcelona 1973) p.147-180. Todos los textos del debate están en dicha publicación colectiva.

de Albert[108]. Las vigorosas críticas de Albert y su discípulo H. Pilot patentizan la debilidad de los análisis marxistas de Habermas y la inutilidad de su dialéctica como método de la ciencia social, ya enteramente abandonado en Alemania.

De nuevo Habermas se ocupó del materialismo histórico, con cierto intento de actualizar tal doctrina marxista, en su artículo *Hacia una reconstrucción del materialismo histórico.* En él examina este concepto desde la teoría marxista del trabajo social, que fundamenta las relaciones de producción, de organización y distribución del trabajo. Curiosamente, enlaza este concepto de la división social del trabajo con la teoría de la evolución natural de la especie, pues Habermas ya expresó en repetidas ocasiones su firme convicción del evolucionismo darwinista. «La clave para la reconstrucción de la historia de la humanidad se contiene en la idea del *modo de producción*». Y las distintas etapas del desarrollo de los modos de producción y del trabajo social se corresponden con la evolución e historia de la humanidad desde el período de hominización y paso del chimpancé al *homo sapiens* hasta las actuales estructuras de integración social[109]. Para Habermas, el materialismo histórico tiene, pues, por trasfondo el evolucionismo naturalista darwiniano, y se asentaría en sus «principios».

La investigación histórico-filosófica, que es la otra faceta de la investigación de Habermas, tiene su mayor exponente en la reciente obra *Philosophisch-politische Profile* (1971). Es una compilación de artículos publicados de 1961 a 1970, conteniendo breves análisis e interpretaciones personales sobre recientes pensadores germanos: Heidegger, Jaspers, Löwith, Wittgenstein, Bloch, Marcuse, Adorno, Geheln, que reflejarían «el tipo de pensamiento de la República Federal de las décadas cincuenta y sesenta, su tardía floración y ahora su fin... Marx ha declarado la muerte de la filosofía, y desde entonces el pensamiento filosófico intenta introducir un nuevo elemento. Es la cuestión que me mueve a reunir estos trabajos» (Prólogo).

[108] H. ALBERT, *El método de la razón total,* en *La disputa del positivismo,* cit., p.181-219; J. HABERMAS, *Contra un racionalismo menguado de modo positivista,* ibid., p.221-250; H. ALBERT, *¿A espaldas del positivismo?,* ibid., p.231-286; H. PILOT, *La filosofía de la historia empíricamente falsable de J. Habermas,* ibid., p.287-317.

[109] J. HABERMAS, *Hacia una reconstrucción del materialismo histórico:* Theory and Society 2 (1975), trad. esp. en *Teorema* VI/1 (1976) p.79-97. Cf. p.82: «Marx liga el concepto de trabajo social con el de historia de las especies. Esto señala, sobre todo, *el mensaje materialista* de que la evolución natural se continúa ahora dentro del rango de una especie particular mediante medios diferentes, especialmente a través de la actividad productiva de los individuos socializados. La clave para la reconstrucción de la historia de la humanidad se contiene en la idea del *modo de producción*». — Ibid., p.84: «La formulación dogmática del concepto de historia de las especies comparte un conjunto de puntos débiles con los modelos de una filosofía de la historia enraizada en el siglo XVIII. Ahora bien, el materialismo histórico tiene necesidad de proponer un macrosujeto al cual asignar el proceso evolutivo. Los portadores de la evolución son la sociedad y sus miembros. La evolución puede ser leída en aquellas estructuras que, siguiendo una pauta racional, son reemplazadas por estructuras más comprensivas. En el decurso de este proceso creador, las entidades sociales afectadas también cambian».

Habermas hace hincapié en que la nueva filosofía debe criticar, sobre todo, la metafísica y «renunciar a la idea del Uno o Absoluto, a la vez que a su exigencia de fundamentación última», por lo que debe criticar también «la idea del Dios Uno, desarrollada en las grandes religiones», de manera más radical que lo había hecho hasta entonces una contraria metafísica de interpretación del mundo. «El pensamiento posmetafísico no combate ninguna determinada tesis teológica. Más bien afirma su sinsentido». Esta nueva filosofía deberá ser, naturalmente, de corte dialéctico-marxista. «El futuro del pensamiento filosófico es asunto de la praxis política. No sólo se acopla a las solidificaciones de una conciencia tecnocrática, sino que, de igual manera, se carea con *la ruina de la conciencia religiosa»*[110].

Con estas y otras reflexiones, Habermas delata un pensamiento crítico más radical aún, en el ámbito de la filosofía teórica, que sus predecesores, los fundadores de la Escuela, agudizando la herencia de una crítica negativa y nihilista y haciendo además profesión de un ateismo formal.

Al lado de Habermas, entre los actuales miembros de la Escuela de Francfort deben mencionarse ALFRED SCHMIDT, que ha sucedido a Adorno como director del Instituto y publicó la obra *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (Francfort 1962); A. OSKAR NEGT, uno de los más importantes representantes de la Nueva Izquierda y editor, con H. GROSSMANN, de la obra *Die Auferstehung der Gewalt* (Francfort 1968), libro de lucha política frente al poder constituido en Alemania federal, y ALBRECHT WELLMER, autor del trabajo *Kritiche Gesellschaftstheorie und Positivismus* (Francfort 1969), junto con los nombres antes mencionados de críticos de Marcuse, a quienes Habermas trataba de apaciguar en su posición a favor de la rebelión y resistencia violenta.

HANS-GEORG GADAMER[111] ha sido mezclado por algunos entre los pertenecientes o continuadores de la Escuela. Quizá por relaciones de simultaneidad o porque en la discusión de sus ideas aparece

[110] *¿Para qué aún filosofía? (Wozu noch Philosophie?)*, *Philosophisch-politische Profile* p.11-36, trad. esp. en *Teorema* V/2 (1975) p.189-211, cf. p.203-210. — En el otro ensayo previo, *Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosopher* (p.57-62), traza la apología de los filósofos judíos, sentando la curiosa tesis de que el idealismo alemán es herencia judía. «De la experiencia de la tradición judía surgieron los motivos centrales de la filosofía del idealismo alemán, determinado esencialmente por el protestantismo». Dicha experiencia infiltró la corriente cabalística y el espiritualismo de la mística judía que continua viviente en el mismo.

[111] HANS-GEORG GADAMER nació al fin de 1900 en Marburgo. Fue discípulo de Heidegger durante sus estudios universitarios en Friburgo de Brisgovia. Profesor en la Universidad de Heidelberg, donde en 1964 apoyó la designación de Habermas como extraordinario en la misma, el cual más tarde pasaría a ser su crítico. A los escritos mencionados se ha de añadir otro estudio: *Plato und die Dichter* (Tubinga 1934), con otros artículos y colaboraciones. Hemos querido situarlo aquí por sus relaciones y concomitancias con la Escuela crítica.

TRADUCCIÓN ESPAÑOLA. — *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (Salamanca, Sigueme, 1977), de la 4.ª, ed. alemana 1975), con largo *Epílogo*, en que responde a sus múltiples críticos.

como principal opositor Habermas, que le impugna desde su reflexión crítica marxista, o bien por sus estudios sobre Hegel y uso del lenguaje dialéctico, pero en el sentido platónico y clásico de una argumentación contrapuesta o de oposición dialógica. Mas nada tiene que ver con la dialéctica hegeliano-marxista y muestra su neta reluctancia al marxismo.

Gadamer es uno de los más prestigiosos pensadores de la Alemania actual, que desde su cátedra de Heidelberg ha trabajado en investigaciones sobre Hegel, formando parte de la redacción de los *Hegel-Studien* y de la asociación organizadora de los *Hegel-Tage*. Justamente en tales encuentros hegelianos de Heidelberg de 1961 aparece con su colaboración *Hegel und die antike Dialektik,* donde estudia la significativa contraposición entre la dialéctica hegeliana y la antigua, cuyo origen se da en Platón y forma el núcleo argumentativo de Aristóteles y de la tradicional filosofía. Sus sucesivos estudios sobre el tema los reunió en la colección *Hegels Dialektik* (Tubinga 1971). El último, *Hegel und Heidegger,* presenta un análisis comparativo de estos sus maestros, de las similitudes en el pensamiento metafísico de los mismos. Gadamer pertenece, en efecto, a la escuela de Heidegger, formado en su enseñanza y de quien recibe la primera inspiración para su magna obra.

Esta obra fundamental es, en efecto, *Wahrheit und Methode,* que lleva por subtítulo *Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (Tubinga 1963; 2.ª ed., 1965), y obtuvo resonante impacto, suscitando fuerte discusión en los medios intelectuales alemanes (parte de la cual, con la apasionada crítica de Habermas, va recogida en el trabajo colectivo *Hermeneutik und Ideologiekritik,* Francfort ²1971). En respuesta y aclaración de las objeciones publicó Gadamer *Kleine Schriften* (Tubinga I-II, 1967; III, 1971), con el trabajo *Platos dialektischer Ethik* (Tubinga 1931; 2.ª ed., 1966), que completan su pensamiento.

Con esa ingente obra sitúa Gadamer una cuestión fundamental en la problemática filosófica, y es el tema de la hermenéutica en su alcance metodológico y filosófico. No pretende descubrir o inventar una cuestión que viene desde Platón, ni su formulación, que procede del *Perí hermeneías* de Aristóteles, ya que una hermenéutica o interpretación de textos ha sido practicada en toda la historia. Uno de los más valiosos méritos en la obra de Gadamer es la riqueza informativa con que presenta toda la historia de la doctrina y práctica hermenéuticas desde el pensamiento antiguo, el Renacimiento y Romanticismo hasta la filosofía moderna. (Hasta se detiene en mostrar cómo nuestro Baltasar Gracián expuso, el primero, el *concepto del gusto,* que pasó a la estética alemana). Schleiermacher aparece iniciando el desarrollo de una «hermenéutica universal» de carácter filosófico, que es desarrollada en los análisis historicistas del Dilthey, en la fenomenología del espíritu de Hegel y en la fenomenología de la experiencia de Husserl y su escuela. «El proyecto heideggeriano de una fenomenología hermenéutica», que lleva a un planteamiento ob-

jetivo y ontológico, es luego estudiado como punto de partida de la orientación de Gadamer.

Es aún más valiosa y profunda la parte teórica del voluminoso trabajo. El concepto de hermenéutica abarca muchos significados, pues la historia enseña que junto a la *hermenéutica filosófica*, o de interpretación de textos, existieron una *teológica* y otra *jurídica*, las cuales comportan el concepto completo de hermenéutica, ya que la primera implica también la hermenéutica historiográfica, lo que convierte a la hermenéutica en una metodología universal. Su punto de arranque es la *comprensión* racional y libre de prejuicios de lo entendido o investigado. El fenómeno de la comprensión y correcta interpretación de lo comprendido no es sólo un problema específico de la metodología de las ciencias del espíritu. Ya desde su origen histórico, la hermenéutica va más allá de las fronteras impuestas por el concepto de método de la ciencia moderna.

Comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece, con toda evidencia, a la *experiencia* humana del mundo. Su objetivo es rastrear la *experiencia de la verdad* allí donde se encuentre e indagar su legitimación. De este modo, las ciencias del espíritu vienen a confluir con formas de experiencia que quedan fuera de la ciencia: con la experiencia de la filosofía, con la del arte, con la de la misma historia, en las que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios de la metodología científica.

Aparte de esta visión original de la hermenéutica como metodología universal y forma de lógica superior que precede y comprende los métodos particulares de las diversas ciencias, la obra de Gadamer abunda en otros aspectos de reflexión de gran interés. Se ha de resaltar la revalorización de Platón, y sobre todo de Aristóteles, como fuentes de esta fundamentación filosófica del nuevo concepto de hermenéutica. Así, afirma que la verdadera ciencia práctica, para Aristóteles, reside en su idea de la *frónesis* en sus varios momentos de recta dirección de un vivir humano justo, y no en la *techne*, el saber técnico, ni la reflexión dialéctica de la praxis marxista. Y es especialmente luminosa su larga teoría del «*lenguaje* como medio de la experiencia hermenéutica», donde explaya una filosofía del lenguaje en su sentido más profundo y no de mera gramática o lógica lingüística. Desde la significación original del *logos* platónico como virtud expresiva de la palabra *(dynamis tôn onomaton)*, expone primero la doctrina de Tomás de Aquino sobre la relación íntima del *lenguaje* y el *verbo* interior o concepto *(verbum mentis)*, con una exacta explicación de la teología trinitaria de la procesión del Verbo como la más alta «encarnación» del *logos* en la palabra, pasando luego a desarrollar «el lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica», y la estructura especulativa del lenguaje como centro de la experiencia, concluyendo en la afirmación del «aspecto universal de la hermenéutica».

La honda y sugestiva doctrina de Gadamer trasciende, sin duda,

la orientación heideggeriana de que ha partido, y es una comprensión innovadora de este tema, que además se construye sobre análisis documentado, objetivo y crítico de la vasta literatura sobre este problema de alto interés filosófico.

Y valga su breve presentación como apéndice y respuesta, a la vez, a toda la corriente de la teoría crítica, de la que no es partidario nuestro filósofo cristiano, sino hostil a toda interpretación marxista tendente a falsear el mundo de la teoría y de la praxis filosófica.

CAPITULO IV

Neomarxistas de humanismo abierto

Introducción.—Retrocediendo algo en el tiempo, hemos de dar cuenta principalmente de otras dos grandes figuras del neomarxismo germano de tendencia *más humanista.* Es sabido que el humanismo es reivindicado por Marx para su sistema, derivándolo de Feuerbach. Se trata de un humanismo radical y ateo, que se cierra a toda instancia superior o trascendente y declara un sinsentido el reconocimiento de un ser divino, en quien se hallaría prefigurada la verdadera perfección humana. Y, en pos de él, los teóricos neomarxistas en general, destacando en esto Sartre, han acentuado este humanismo, subrayando, sobre todo, la absoluta *libertad* del hombre, emancipado no sólo de Dios y de la religión, sino también de todo poder opresor en la sociedad.

Pero dentro de esta corriente del humanismo marxista se han de resaltar otros dos pensadores, por haber orientando más su reflexión filosófica a los problemas antropológicos, al estudio del hombre y de su interioridad personal, en la línea de la tradición humanista más plenamente aún que la tendencia humanista de los marxistas franceses antes recensionados.

ERNST BLOCH (1885-1977), el filosófo de la utopía y de la esperanza secularista de un futuro en la tierra del hombre nuevo, pensador marxista independiente, ha sido uno de los escritores más originales en la Europa actual.

Vida y obras.—Nació Bloch en Ludwigshafen, la moderna ciudad industrial de la ribera del Rin, que, teniendo enfrente la barroca villa de Mannheim, con sus iglesias, galerías, espléndida biblioteca y teatro, refleja la curiosa mezcla de lo antiguo y de lo nuevo en nuestro pensador. De familia judía, nutrió su formación con el estudio de la Biblia, del Antiguo Testamento y en parte también del Nuevo, y de la literatura cristiana, del que surgirá el mesianismo de talante casi profético con que va a revestir su ideal marxista. Estudió filosofía, filología y física en las Universidades de Munich y Würzburgo, y en esta última recibió el doctorado (1908). De ahí pasó a Berlín para proseguir estudios con G. Simmel, y más tarde se trasladó a Heidelberg, donde tuvo trato amistoso con Jaspers y Lukács. Ya en Berlín, se adhirió al socialismo marxista, que le llevó en seguida al comunismo naciente, pero no parece que llegara a afi-

liarse al Partido. Sería, más bien, un intelectual crítico e incómodo del comunismo durante toda su vida.

Como pacifista e internacionalista de herencia judía, durante la Primera Guerra Mundial se refugió en Suiza (1915-1920), donde colaboró en un periódico satírico contra el militarismo prusiano y compuso sus primeros libros. Retornó a Berlín, donde obtuvo un puesto de docente en la Universidad. Al llegar Hitler al poder (1933) publicó un artículo contra la política nazi, lo que, unido a su marxismo y su origen judío, hizo inevitable su huida. Vivió en el exilio (Zurich, Viena, París) y en 1938 emigró a Estados Unidos. Allí entró en contacto con el grupo más organizado de críticos de Francfort, de los que recibió, como Brecht, algún subsidio, que luego le negaron a causa de su declarada ideología comunista. Su ocupación principal en el exilio fue la composición de su obra mayor, *Das Prinzip Hoffnung,* escrita —dice en el prólogo— «entre 1938-1947 y revisada en 1953 y 1959».

Al terminar la Segunda Guerra Mundial retornó a Alemania, y a su zona oriental comunista, donde había trabajado. Allí fue profesor de filosofía en la Universidad de Leipzig (1949-1956) y director de la revista *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* que pronto se hizo sospechosa. A pesar de sus convicciones marxistas, no pudo soportar el dogmatismo y la intolerancia del comunismo oficial y las restricciones de libertad y pensamiento de la Alemania del Este. Estas restricciones fueron creciendo con la revuelta de Hungría de 1956; la revista es considerada como heterodoxa, y varios colaboradores van a la cárcel. Al año siguiente son condenadas sus obras por los dirigentes estalinistas, que hacen publicar un trabajo con críticas y acusaciones de numerosos intelectuales del Partido. En 1961, de vacaciones, pasa a Alemania occidental, donde, al ver la construcción del telón de acero, decide no retornar. Acepta allí un puesto de profesor invitado en la Universidad de Tubinga (donde enseña también el profesor de teología protestante J. Moltmann), alternando lecciones y conferencias con la composición de más escritos. La muerte le sorprende en Tubinga, a los noventa y dos años, en la composición de una última obra: *Naturaleza de la historia.*

El elenco de obras de Bloch es muy amplio. De su primer período en Suiza provienen sus escritos *Vom Geist der Utopie* (Munich-Berlín 1918), *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (ibid. 1921), *Durch die Wüste. Kritische Essays* (Berlín 1923), *Spuren* (Huellas, Berlín 1930) y *Erbschaft dieser Zeit* (Zurich 1933).

El período de emigración americana lo llena la redacción última de su voluminosa y central obra, en que elabora plenamente su pensamiento, y del cual las siguientes son complemento o prolongación: *Das Prinzip Hoffnung,* 3 vols. (Berlín 1954-1959; ed. principal en un volumen, Francfort, Suhrkamp, 1959). No sin dificultad obtuvo el permiso para publicar el volumen 3, poco antes de su exilio. El ensayo *Freiheit und Ordnung* (Nueva York 1946) va inserto como cap.36 de la misma obra.

En su estancia bajo el régimen estalinista pudo componer *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* (Berlín 1951), *Avicenna und die aristotelische Linke* (Berlín 1952) y *Differenzierungen im Begriff Fortschritt* (Francfort 1961).

Y del último período en la República Federal son los trabajos *Philosophische Grundfragen. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins* (Francfort 1961), *Verfremdungen*, 2 vols. (Francfort 1962, 1964), *Literarische Aufsätze* (Francfort 1965), *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, 2 vols. (Francfort 1963-1964) y *Atheismus im Christentum* (Francfort 1968), con otros numerosos artículos, colaboraciones y fragmentos, que van a llenar la edición de 15 volúmenes en curso [1].

Carácter. Utopía y marxismo.—Tan vasta producción es clara muestra del modo de pensar y facundia de Bloch, que se expresa en estilo abundante y copioso, haciendo uso liberal de metáforas, de imágenes, de ejemplos traídos de la literatura, la historia, la ciencia, la música y otras artes, no menos que de la mitología antigua o de las tradiciones cabalísticas, como elementos que él considera «figurativo-objetivos» para la manifestación de su doctrina. Es un estilo de literatura filosófica más que de reflexión rigurosamente lógica. Bloch es un filósofo asistemático, y el fondo de su filosofía marxista lo ha centrado en unos pocos temas de carácter humanista; temas antropológicos elaborados en constante recurso a las más variadas corrientes del pensamiento antiguo y moderno. La erudición filosófica de Bloch es omnicomprensiva y abierta. Refleja la asimilación de diversas tendencias del pensamiento griego, mucho de Aristóteles y de la Escolástica medieval, sin olvidar a Santo Tomás (a quien cita con frecuencia, y siempre con deferencia), del neoplatonismo y de la mística cristiana, así como de la filosofía clásica alemana, y en particular de Hegel, cuyo método considera esencial para revitalizar el marxismo actual. Por todas esas corrientes históricas discurre en su variado divagar meditativo; naturalmente, con interpre-

[1] OBRAS COMPLETAS.—*Gesamtausgabe*, (Francfort 1959ss). Selecciones: *Religion im Erbe. Eine Auswahl aus seinen religionsphilosophischen Schriften*, ed. J. MOLTMANN y R. STRUNK (Francfort 1959); *Karl Marx und die Menschlichkeit* (Francfort 1968) y la antología *Ernst Bloch. Auswahl aus seinen Schriften* (Francfort 1965).

TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*El principio esperanza*, trad. de F. GONZÁLEZ VICÉN, 3 vols. (Madrid, Aguilar, 1977); *Thomas Münzer, teólogo de la revolución* (Madrid, Ed. Ciencia Nueva, 1968); *Avicena y la izquierda aristotélica* (Madrid, Ciencia Nueva, 1966).

Bibliografía.—R. GROPP y otros, *Ernst Blochs Revision des Marxismus. Eine Auseinandersetzung marxistischer Wissenschaftler mit der Blochschen Philosophie* (Berlín oriental 1957); compendio de las censuras de numerosos profesores al marxismo de Bloch como irracional, idealista, revisionista y místico; W. D. MARSCH, *Hoffen Worauf? Auseinandersetzung mit E. Bloch* (Hamburgo 1963); H. H. HOLZ, *Logos Spermatikos. Zur Philosophie E. Blochs* (Francfort-Bonn 1965); G. SAUTER, *Zukunft und Verheissung* (Zurich 1965); S. UNSELD (ed.), *E. Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk* (Francfort 1965); H. KIMMERLE, *Die Zukunfts Bedeutung der Hoffnung. Auseinandersetzung mit Bloch* (Francfort 1968); I. FETSCHER-W. STOLZ, *E. Bloch. Wegzeicher der Hoffnung* (Francfort 1968); A. JÄGER, *Reich ohne Gott* (Zurich 1969); G. O'COLLINS, *Man and his New Hopes* (Nueva York 1969); H. H. HOLZ, *Der Philosoph E. Bloch und sein Werk*, trad. it. por G. SCORZA (Urbino 1962); P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano* (Madrid, Rev. de Occidente, 1957).

taciones subjetivas y parciales en la dirección de la propia filosofía.

Este fondo de la filosofía de Bloch es, sin duda, el *marxismo*, que él se esfuerza en hacerlo avanzar, bajo la sugestión primera del Lukács de los años veinte, hacia un humanismo abierto. Ambos, junto con Gramsci, constituyen los pioneros de la corriente del neomarxismo independiente y revisionista que se ha desplegado por Europa occidental. Con Lukács concuerda nuestro pensador en que el marxismo estalinista tiende a cristalizarse en un sistema dogmático, cerrado y hasta mecanicista, sólo interesado en defender su posición materialista; incapaz de percibir que Marx ha tomado de Hegel una gran tarea más que su método, ni de apreciar que un marxismo viviente y actual puede asumir mucho de otras filosofías.

Lo central en él no sería su materialismo, sino su orientación al futuro y su insistencia sobre la revolución práctica en la sociedad. Ello significa que ha de ser visto como teoría abierta, capaz de desarrollarse y enriquecerse con una filosofía natural, una antropología, una ética y una estética.

En tal sentido es como Bloch afirma su marxismo en el prólogo programático de *El principio esperanza:* como «la filosofía del futuro», una teoría y praxis viva «que se va formando y surgiendo en la lucha dialéctico-materialista de lo nuevo con lo viejo»[2]. Es una fórmula que condensa toda su concepción.

Los primeros ensayos de Bloch presentan ya la orientación fundamental de su pensamiento, los temas básicos que va a desarrollar a lo largo de su obra. Son: el marxismo como una *utopía*, como un humanismo utópico, y el marxismo como doctrina revolucionaria de reforma de las estructuras sociales. En el primer ensayo, *Espíritu de la utopía*, ya aborda el tema que va a ser su preocupación filosófica dominante, cuyo contenido va a desarrollar en los trabajos siguientes, sobre todo en su obra mayor, *El principio esperanza*. Indicamos su concepto por esta obra, ya que la primera se limita a esbozar dicha noción.

Bloch recoge el concepto de utopía del ensayo de Tomás Moro *De optimo rei publicae statu sive de nova insula Utopia* (1516), que describe y glosa largamente, si bien sus precedentes los encuentra en toda la tradición filosófica desde Platón. *U-topía*, significando «en-ningún-

[2] E. BLOCH, *El principio esperanza* I, prólogo, vers. esp. (Madrid, Aguilar, 1977) p.XI-XVII Cf. p.XVIII «Marx es quien por primera vez sitúa, en lugar de esta teoría, el *pathos* del cambio como el punto de arranque de una teoría que no se resigna a la contemplación y a la interpretación... La filosofía marxista como la filosofía que al fin se comporta adecuadamente respecto al devenir y a lo porvenir conoce también el pasado entero en su amplitud creadora... *La filosofía marxista es filosofía del futuro*, es decir, también del futuro en el pasado; en esta conciencia concentrada de frontera, la filosofía marxista es teoría-praxis de la tendencia inteligida; una teoría-praxis viva, confiada en el acontecer, con la mirada fija en el *novum*. Y lo decisivo: la luz a cuyo resplandor se reproduce e impulsa al *totum* en proceso inacabado se llama *docta spes, esperanza inteligida dialéctica-materialísticamente*. El tema fundamental de una filosofía que permanece y es porque está haciéndose es la patria que todavía no ha llegado a ser, todavía no alcanzada, tal como se va formando y surgiendo en la lucha dialéctico-materialista de lo nuevo con lo viejo».

sitio», es llamada la isla soñada por Moro, postulando un lugar distinto del que los hombres se encuentran realmente. Aparte de su sentido común y peyorativo de pura fantasía, posee aquí otro técnico, de algo no separado de la realidad, sino referido a ella: «el sentido de un adelantamiento del curso natural de los acontecimientos». Moro describía su nueva isla Utopía como la primitiva comunidad de hombres libres, viviendo en igualdad, sin clases y sin propiedad privada; esto es, el comunismo, «con jornada de trabajo de seis horas, con tolerancia religiosa». La utopía es, pues, la sociedad comunista. Otro modelo de utopía lo describió después Campanella en su *Civitas Solis*, la Ciudad del Sol, como un socialismo de Estado, con «un centro autoritario que establece un orden sin clases, donde no hay ni ricos ni pobres y la propiedad queda eliminada. Todos los ciudadanos tienen que trabajar, una jornada de cuatro horas basta, y no se conoce ni la explotación ni el lucro»[3].

Bloch sigue describiendo, con su notable erudición histórica, las «utopías sociales» que se van sucediendo en los siglos siguientes: las utopías sociales del derecho natural clásico, de Grocio y otros; las del derecho natural ilustrado, nacido de Rousseau; el Estado comercial cerrado, de Fichte, y las grandes construcciones del socialismo utópico, de Owen, Fourier, Cabet, Saint-Simon, junto con las de los utópicos individuales y de la anarquía: Stirner, Proudhon, Bakunin. A todas estas utopías sociales ya las llamó Marx «socialismo utópico», porque eran eso: «utopías abstractas», ideales y racionalistas. Estos viejos utópicos soñadores alimentaban una voluntad de reforma, pero se mantenían dentro de las estructuras burguesas. Carecían del anhelo de emancipación revolucionaria, de la teoría-praxis dialéctico-materialista que ha de transformar el mundo. «Desde Marx se ha superado el carácter *abstracto* de las utopías; el mejoramiento del mundo tiene lugar en y con la conexión dialéctica de las leyes del mundo objetivo, con la dialéctica material de una historia inteligida y producida conscientemente». Y con él, «la mera utopización se convierte en juego reaccionario y superfluo», es aún «máscara utópica-crítica». Sólo el socialismo marxista va a llevar la utopía a verdadera anticipación de la realidad. Será, pues, «el marxismo caliente» —a diferencia de esas formas de marxismo frío— el que transforme la utopía soñada en auténtica realidad[4].

El principio esperanza.—Desde este prisma, Bloch construye, en *El principio esperanza*, la *categoría de lo utópico*, una noción oscura y fluida significando «la llamada intención del futuro», «el sueño hacia adelante, la anticipación en absoluto», que va luego a plasmar en el concepto de *esperanza*. Las representaciones e ideas de esta

[3] *El principio esperanza*, trad. cit., prólogo, p.XXI. c.36 t.2 p.79-88. Es el capítulo que formó antes el ensayo *Libertad y Orden*. También en la *Tübinger Einleitung*, «Introducción a la filosofía» (Francfort 1963) p.128ss la noción de «utopía» y «utópico».

[4] Ibid., c.36 t.2 p.150-151; cf. p.89-153 t.1 p.201-203.

intención del futuro son utopías. De ahí deriva primero la idea de *función utópica* con sus contenidos, que recorre toda la segunda parte de la obra. «La exposición de las relaciones de esta función con la ideología, con los arquetipos, con los ideales, con los símbolos, con las categorías del frente y de lo nuevo, de la nada y de la patria». *La conciencia utópica* y anticipadora va a investigar y alumbrar lo incógnito y misterioso de las visiones que se desprenden de ella, «las imágenes de la vida mejor, deseada y anticipada». La tercera parte, o «transición», tratará de *las ilusiones en el espejo*, todo el mundo de las fábulas, historias ficticias, imágenes del juego y del teatro. La cuarta parte de *El principio esperanza* se ocupa de *las utopías planeadas o esbozadas;* las utopías técnicas, médicas, de la sabiduría y las artes todas. Aquí el modelo es la *Nova Atlantis*, de Bacon, como la utopía científica, el laboratorio utópico. La quinta parte del voluminoso tratado estudia las «visiones objetivas de esperanza» que impelen a la construcción de modelos humanos: Don Juan, Ulises, Fausto, Don Quijote y otras figuras de «utopía cargada de experiencia del mundo», incluyendo un tratado de la música, como «mundo humano de máxima intensidad», y terminando con «*las visiones de esperanza contra la muerte*, el más duro rechazo de la utopía», en que se estudian «todos los mensajes de salvación que constituyen las fantasías de la religión, en lucha con la muerte y el destino»[5].

Tal esquema o división de esta obra cumbre de Bloch, que, sin embargo, incluye lo principal de su elaboración filosófica, tiene menos apariencia de una sistematización filosófica que de un abigarrado cúmulo de literatura histórico-poética, repleta de ficciones y fantasías literarias. Y todo este inmenso análisis comprende el estudio de las llamadas «utopías». Por algo observa Bloch que «el concepto de utopía se ha angostado inadecuadamente, quedando limitado a las fantasías políticas, a las utopías sociales, que sólo había de suprimir el socialismo en su progreso desde estas utopías hasta la ciencia». El concepto de utopía es por ello llamado «la categoría central», que recorre toda la obra. Bloch denomina su trabajo «una enciclopedia de las esperanzas», dándole ese título como principio de todo el proceso utópico[6]. Algún comentarista lo ha calificado de enciclopedia de las utopías, de todos los sueños, fantasías y deseos utópicos que la imaginación poética de su autor ha ensartado en el mismo

Tornando a los *primeros escritos* —en imitación del típico desorden de la especulación de Bloch—, en ellos encontramos los otros gérmenes de su concepción marxista. Y, ante todo, la exaltación de la *revolución marxista*, transformadora de las estructuras de la sociedad burguesa. Esto es proclamado en su obra histórica *Thomas Münzer, teólogo de la revolución* (1921). El famoso predicador, violento y reformista a ultranza, que promovió la insurrección de los campesi-

[5] Ibid., prólogo, p.XXI-XXVI
[6] Ibid., p.XXIV-XXVII

nos dentro de la secta anabaptista en los primeros años de la Reforma protestante en Alemania, era ya enaltecido por Kautsky (1920), y luego por otros teóricos marxistas, como «uno de los precursores del socialismo moderno». Bloch vuelve a revisar las fuentes del movimiento, y con gran lujo de erudición describe las andanzas revolucionarias de este predicador exaltado y apocalíptico, que con sus terribles imprecaciones y amenazas del infierno sublevó a las masas de pobres y campesinos míseros y los arrastró a la rebelión y a la guerra en pro de su emancipación de la servidumbre feudal. El desenlace de la revolución fue la famosa guerra contra los campesinos, organizada por los príncipes alemanes a instigación de las prédicas furibundas de Lutero, aliado de los poderosos y que odiaba a Münzer. La guerra terminó con una batalla (1825) en que fueron derrotados y acuchillados millares de campesinos, y Münzer fue luego prendido y ajusticiado.

Bloch discurre profusamente sobre estos sucesos y sobre la teología revolucionaria de Münzer en comparación con la otra teología de Lutero y su ideología principesca capitalista, a quien por ello colma de denuestos. La doctrina de la violencia de Münzer corresponde al núcleo central del Evangelio. «Münzer y el movimiento anabaptista constituyen *la izquierda desde un punto de vista político*, es decir, el nuevo principio de la Reforma radical y enemigo de todo compromiso». Es comparado a Lenin y los artífices de la revolución rusa; y, por otra parte, encarna la larga historia de la revolución subterránea que desde los valdenses y albigenses pasa por las grandes figuras de heréticos e iluminados medievales hasta la mística humanista de Rousseau, Baader y Tolstoi*. La obra de Bloch es un canto apasionado de ese «romanticismo revolucionario», religioso y místico a la vez, que tendría su figura señera en Münzer, y que anticipa la verdadera revolución proletaria proclamada por Marx y recogida en el marxismo

Otro escrito importante de Bloch en su primera etapa es el ensayo *Herencia de este tiempo* (1933), en que esboza el análisis crítico de la sociedad capitalista, nuevo tema básico de su concepción marxista. Y continuando en su empeño de actualización del pasado, de entroncar su marxismo con la tradición histórica, aparece de interés especial su trabajo posterior, *Avicena y la izquierda aristotélica* (1952), en el que atribuye a este filósofo árabe y famoso comentarista de Aristóteles su singular concepción del materialismo: la idea de una materia dinámica y autocreadora, la «materia dialéctica». La interpretación común (por otra parte, evidente) de la materia en Aristóteles es el concepto de la materia prima puramente pasiva, que en virtud del agente, de las causas eficientes, recibe las distintas modificaciones o formas materiales. Pero ésta sería la interpretación de la «derecha aristotélica», de Santo Tomás y la Escolástica. «Hay una línea que

* *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, trad. esp. (Madrid, Ciencia Nueva, 1968) p.125; cf. p.134 253-255.

desde Aristóteles no conduce hacia Santo Tomás y hacia el espíritu del más allá, sino hacia Giordano Bruno y la *floreciente* materia total». Esta línea de la izquierda aristotélica la iniciaría Avicena, que, junto con Averroes, interpretaría *la eductio formarum ex materia* como autoproducción creadora de la misma, sin ningún tipo de causas eficientes, menos de un *nous* divino. Ello enlazaría con la *materia universalis* del neoplatonizante Avicebrón, como un caos material con energía para hacer surgir de sí todos los seres, y, pasando por los medievales Amaury de Bène y David de Dinant, abocaría al naturalismo panteísta de G. Bruno y a la *natura naturans* de Spinoza. Tal sería la verdadera concepción de la materia en Aristóteles como *to dynamei ón*, el «ente-en-posibilidad», en el seno de cuya inagotable fecundidad surgen todas las configuraciones del mundo. La materia universal así entendida, que implica la reciprocidad de la potencia pasiva y la activa, unidas en la misma *natura naturans* coincidente con la *natura naturata*, configuraría, con el método dialéctico de Hegel, el propio materialismo, en el que ya no cabe el dualismo materia-espíritu, ni tampoco el materialismo vulgar, sino un dinamismo de la naturaleza productiva en sí misma[8].

Termina Bloch su alegato histórico notando la correspondencia del método dialéctico de Hegel y el concepto de materia en Aristóteles según su interpretación de la izquierda. Es el modelo de interpretación fantástica y ficticia que practica Bloch, por el cual hace confluir todos los sistemas en su materialismo dialéctico, que resulta así altamente «enriquecido».

Esperanza existencial.—Bloch ha orientado su pensamiento marxista preferentemente al análisis de lo humano, tendiendo a recuperar una idea marxista original del mismo: el humanismo. El tema antropológico, de lo humano, lo encuentra manifestado en el fenómeno de lo utópico, que para él está presente en todas las manifestaciones humanas: en las utopías políticas, en las artísticas y poéticas de los sueños o ficciones imaginarias, en las técnicas, etc. El problema de lo utópico coincide, para él, con la pregunta por la esencia del hombre, no entendido como «construcción de castillos en el aire», sino en la «utopía concreta», como se ha dicho, que constituye la esencia del hombre histórico.

Pero la idea tan vaga de lo utópico tiene una expresión existencial y más humana: es la *esperanza*, un fenómeno afectivo del hombre que reflejaría su estructura ontológica. La utopía y la esperanza son omnicomprensivas y universales,

[8] *Avicena y la izquierda aristotélica*, trad. esp. (Madrid, Ciencia Nueva, 1966) p.12 96-99. La misma hermenéutica y digresión histórico-filosófica la reitera desde su enfoque de la posibilidad real en *El principio esperanza*, ed. cit., c.15 p.197-200 229-231

que aparecen coincidentes en su significado. La obra de Bloch está penetrada en su totalidad por ese *leit-motiv* filosófico. Por eso, el concepto de esperanza que da sentido a las utopías es presentado desde las primeras páginas como *el Principio* en el proceso del mundo y de toda construcción consciente de la historia. Esta *docta spes*, o esperanza consciente, aparece además como la síntesis clarificadora de la verdadera filosofía adecuada a la realidad, de esa nueva filosofía «que nos fue abierta por Marx como filosofía de lo nuevo», es decir, de la filosofía marxista. De ahí el título de la obra: *El principio esperanza*[9].

Tal teoría es la que más resonancia ha obtenido en el pensamiento actual. Bloch es uno de los pioneros de esta corriente moderna de especulación sobre la esperanza que da el tono a un humanismo abierto a un futuro optimista. Sin duda, no es el primero, pues le han precedido otros, como G. Marcel, con su análisis existencial de signo contrario, de una esperanza que se abre a la trascendencia y reclama su cumplimiento en el Dios cristiano, y algunos otros. El mismo Bloch sigue la pauta y sugestión de la analítica existencial de Heidegger, aunque se le contraponga en su solución. Su influencia ha sido notoria, sobre todo, en la teología protestante y católica por su enfoque escatológico, plasmado en el lema del «todavía-no»[10].

El análisis fenomenológico que ofrece Bloch de la esperanza es, sin embargo, pobre, desordenado y sin contornos precisos. Parte de la noción psicológica de los *impulsos*, apetencias o anhelos biológicos que nacen del cuerpo humano y

[9] *El principio esperanza*, prólogo, p.XX-XXI «Anhelo, espera, esperanza, necesitan su hermenéutica. *Docta spes*, esperanza comprendida, clarifica el concepto de un *principio* en el mundo, que ya no desaparecerá de éste. Y no desaparecerá porque este principio se hallaba desde siempre en el proceso del mundo, aunque durante tanto tiempo ignorado filosóficamente. En tanto que no hay ninguna construcción consciente de la historia, en cuya ruta y tendencia el objetivo no sea también todo, el concepto utópico y de principio —en el buen sentido de la palabra— de la esperanza y de sus contenidos humanos es, sin más, un concepto central. Más aún, lo que con este concepto se designa se halla en el horizonte de la conciencia adecuada de toda cosa... Espera, esperanza, intención hacia una posibilidad que todavía no ha llegado a ser, no se trata sólo de un rasgo fundamental de la conciencia humana, sino aprehendido concretamente, de una *determinación* fundamental dentro de la realidad objetiva en su totalidad. *A partir de Marx* no es posible ya en absoluto ninguna indagación de la verdad ni ningún realismo de la decisión que pueda eludir los contenidos subjetivos y objetivos de la esperanza del mundo... *La filosofía tendrá que tener conciencia moral del mañana, parcialidad por el futuro, saber de la esperanza, o no tendrá ya saber ninguno*. Y la nueva filosofía, tal como nos fue abierta por Marx, es tanto como filosofía de lo nuevo, filosofía de esa esencia que nos espera a todos».

[10] *El principio esperanza* p.1.ª p.34, cf. p.29-49.

reclaman satisfacción. «El hombre es un ser de impulsos», una suma de deseos múltiples y «cambiantes». ¿Hay entre ellos un impulso fundamental, fuente de todos los demás? Freud ha dicho que el impulso primario y universal del que brotan todos los demás es el impulso sexual, como libido y tendencia al placer. Bloch relata por extenso la teoría freudiana, con sus variantes de Adler y Jung («el psicoanalista y furibundo fascista»), para rechazarla. Al contrario, el impulso fundamental más cierto es el de la «propia conservación», que nace de la necesidad y se manifiesta en el *hambre,* ese impulso instintivo inmediato del cuerpo del que derivan los demás movimientos impulsivos.

Los impulsos, a su vez, como movimientos de ánimo, se convierten en *afectos* o *inclinaciones,* en cuanto proceden de sensaciones y representaciones sensibles. Son ya vivencias, «estados de ánimo» o sentimientos, de los que la psicología ofrece múltiples clasificaciones. Bloch subraya la división en dos grupos fundamentales: *afectos de rechazo,* o de odio, miedo, envidia, desprecio, cólera, y *afectos de inclinación,* o de amor —agrado, generosidad, confianza, amor , que corresponden a la dualidad de desplacer o placer. Y según el criterio del deseo, acepta otra división en dos secuencias: *afectos saturados,* cuyo impulso de deseo es reducido (como envidia, avaricia, respeto), y *afectos de la espera,* como miedo, temor, esperanza, fe, cuyo impulso de deseo es extensivo. Estos afectos de la espera se diferencian, además, por su carácter más anticipador, por ser eminentemente *intencionales;* referidos al horizonte del tiempo, y que implican «un futuro auténtico, el todavía-no, lo que objetivamente no ha acontecido aún». Estallan como ímpetu, como deseo, incluso en los afectos de espera negativos[11].

El afecto de la espera más importante es, sin duda, *la esperanza,* que es el afecto positivo del anhelo, «y, por tanto, del yo», mientras que los afectos de espera negativos, el miedo y el temor, son de rechazo, «completamente pasivos, reprimidos, forzados». Tal es el pobre marco en que se inserta el análisis de la esperanza. De ella presenta Bloch una primera caracterización, como el más humano de todos los movimientos del ánimo, que el hombre no sólo posee, sino en que «consiste esencialmente como ser insatisfecho»[12]. Se trata de

[11] Ibid., p.59-60.
[12] Ibid., p.61: «Esperanza, ese antiafecto de la espera frente al miedo y el temor, *es, por eso, el más humano de todos los movimientos del ánimo y sólo accesible a los hombres, y*

«una espera activa, un impulso de ampliación hacia adelante». Y en seguida añade un ditirambo de caracterización marxista, observando que «el interés revolucionario» nace de la misma raíz de la espera que es el hombre, la cual, en el que la padece, «se convierte en una fuerza explosiva contra la prisión de la miseria», pues el instinto conservador del yo «se hace explosivo y la propia conservación se torna propia ampliación». Aquí se insertan las primeras digresiones sobre el psicoanálisis de los *sueños*, tanto nocturnos como diurnos, sueños del día y sueños de la noche, como ilusiones que brotan de los afectos de la espera y surgen de la misma raíz del hambre o falta de algo, en tensión constante «hacia el objetivo de una vida mejor»[13]. Es la literatura del psicoanálisis histórico y poético sobre visiones e ilusiones imaginativas que llena gran parte de la obra de Bloch.

Los afectos de la espera positivos, de una espera activa y ardiente, con su intención hacia adelante, siempre mirando al futuro, constituyen el sentimiento o «pasión» de la *esperanza*. A ellos se contraponen los afectos de la espera negativos, que se condensan en el miedo y, sobre todo, la *angustia*; una angustia vital de reacción ante las situaciones de peligro, incluyendo la angustia frente a la muerte. Bloch, que tan de cerca sigue el método de análisis fenomenológico de Heidegger y asume de él tantos elementos, lanza aquí sus invectivas contra la teoría de éste de la angustia vital, en cuanto constitutivo existencial del hombre como «ser-en-el-mundo», que, en definitiva, se disuelve en un ser abismal, arrojado en la nada, y cuyo destino es la muerte. Tal es el «diletantismo metafísico» de Heidegger, que con su ontología de la angustia refleja y absolutiza el modo de ser fundamental de una sociedad (la del capitalismo burgués), «que camina hacia su ocaso»[14].

Frente a ese análisis regresivo hacia el pasado, erige Bloch

esta, a la vez, referida al más lúcido de los horizontes. La esperanza se corresponde a aquel apetito en el ánimo que el sujeto no sólo posee, sino en el que consiste esencialmente, como ser insatisfecho».

[13] Ibid., p.61-62; cf. p 63-95.

[14] Ibid., p 98-99: «Con mucha gesticulación afectiva y ademas con un abuso de simples interpretaciones verbales, de las cuales la *filosofía* se avergüenza ante la filología, sin sacar de ellas más resultado que el diletantismo metafísico, Heidegger refleja y absolutiza, con su ontología de la angustia, ni más ni menos que el 'encontrarse' de una sociedad que camina hacia su ocaso. Desde el punto de vista del pequeñoburgues, refleja la sociedad del capitalismo monopolista, con sus crisis constantes como situación normal... Heidegger, empero, con una ignorancia sociológica sólo comparable a su diletantismo metafísico, convierte esta angustia en el sentirse fundamental del hombre, incluida la nada, a la que éste está arrojado irremediablemente».

la esperanza como «un contraconcepto de la *angustia* y del *recuerdo*» y «no como el desamparo de la noche; sí, empero, como la efusión crepuscular de la alborada», como el afecto más característico que anega la angustia y la desesperación, siendo una potencia determinante que se proyecta hacia el futuro y abre la ruta deseada hacia la luz y la vida. «La esperanza es, por eso, un afecto práctico, militante. Si de la esperanza nace la *confianza*, tenemos *el afecto de la espera hecho absolutamente positivo*, el polo opuesto a la desesperación. Con ésta, también la confianza es espera; una espera superada, la espera del desenlace, sobre el que no cabe la menor duda». Es decir, la esperanza se consuma y completa con la *confianza*, que elimina la incertidumbre del riesgo y la preocupación pasiva del miedo [15]. Y, aparte de esta vaga noción y de otros aspectos de su imaginería poética, ninguna otra precisión aporta Bloch al análisis de la esperanza.

El descubrimiento de lo todavía-no-consciente o crepúsculo hacia adelante, como se titula el capítulo 15, representa la especulación más original de Bloch y el enfoque nuevo que ha dado a su teoría de la esperanza, enfoque tan copiado y explotado por la teología escatológica. Tal dimensión de la esperanza la hace coincidente con la *función utópica* de que antes se habló; esa idea vaga y universal de utopía que Bloch atribuye a las representaciones, símbolos, fantasías y creaciones todas del pensamiento y la mente humana, que serían expresión de la esperanza. «Porque sólo en el descubrimiento de lo todavía-no-consciente adquiere su rango la espera positiva: el rango de una función utópica tanto en el afecto como en la representación y en el pensamiento». La categoría de lo todavía-no reflejaría el contenido de la conciencia utópica, «como nueva clase de conciencia de lo nuevo, de juventud, épocas de transición, productividad», de todas las novedades y cambios en el devenir humano [16].

Dicha noción de lo todavía-no (a la que añade Bloch la denominación «consciente» para distinguirla de las tendencias instintivas del inconsciente freudiano, que sólo en el paso a la conciencia cobran carácter intencional) significa la «marcha hacia adelante», la tendencia hacia el *futuro* de los sentimientos e impulsos del obrar humano bajo el móvil de la esperanza, como movimiento que refunde el pasado con el presente

[15] Ibid., p.100-101.
[16] Ibid., p.102.

y la *anticipación del* futuro. Implica por ello «*la experiencia del tiempo actual como experiencia* positiva, es decir, como afirmación del contenido grávido de este tiempo, y puede significar una conciencia que lleve a la juventud al giro de los tiempos, a la producción cultural»[17]. Es la misma experiencia de la temporalidad, en que tanto había insistido Heidegger; como anticipación del futuro en el presente y conteniendo el pasado. Ahora, la misma visión la presenta Bloch en una literatura profusa, que repite constantemente las mismas fórmulas del «aún-no», las visiones, alegorías y representaciones poéticas, todas las cuales son expresión de la esperanza «como *función utópica*»[18].

Dicha función utópica de la esperanza tiene también sentido de *trascendencia*, un trascender hacia el horizonte de lo aún no dado, como tendencia hacia un amanecer nuevo. Por eso, «el contenido del acto de la esperanza» se hace explícito y consciente en la función utópica. Y su «contenido histórico» vendrá dado en el proceso de la «cultura humana» referido al devenir inconcluso, «descubierto en el tránsito del socialismo desde la utopía a la ciencia»[19].

Todavía inventa Bloch nuevas «categorías» para designar ese mundo inconcluso en el que «la fantasía utópica tiene su correlato». Son las categorías del *novum*, o de la novedad, a que de continuo acude para señalar que la realidad, objeto de la espera, no es un mundo de totalidades conclusas, sino en constante «proceso dialéctico», creador siempre de algo nuevo, como el marxismo explica. Asimismo, la categoría de *frente* o de frontera, que entraña el «optimismo militante» de lucha y acción revolucionaria del proletariado, «una decisión del factor subjetivo en alianza con los factores objetivos de la tendencia económico-material»; terminando con la categoría de *ultimum*, que no es el objeto último trascendente de la filo-

[17] Ibid., p.130.

[18] Ibid., p.133: «La esperanza, ese peculiar afecto de la espera en el sueño hacia adelante, no aparece ya... como un mero movimiento circunstancial del ánimo, sino como *función utópica*. Sus contenidos se manifiestan primeramente en representaciones, y esencialmente en representaciones de la fantasía... que prolongan anticipadamente lo dado en las posibilidades futuras de su ser-distinto, ser-mejor. Por eso, la fantasía determinada de la función utópica se distingue de la mera fantasmagoría... porque no manipula ni se pierde en el ámbito de lo posible vacío, sino que anticipa psíquicamente lo real».

[19] Ibid., p.135-136: «La conciencia de la frontera arroja la mejor luz para ello; la función utópica, en tanto que actividad inteligida del afecto de la esperanza, se halla en alianza con todas las auroras del mundo... *El contenido del acto* de la esperanza es, en tanto que clarificado conscientemente, *la función utópica positiva; el contenido histórico* de la esperanza, representado primeramente en imágenes, indagado enciclopédicamente en juicios reales, es *la cultura humana referida a su horizonte utópico concreto*».

sofía judeocristiana, sino «la postrera y más elevada novedad», la repetición constante de la meta en todo lo nuevo progresivo, la marcha hacia el progreso que supera el círculo del eterno retorno[20].

Todo ello va incluido en el concepto de *posibilidad real;* una larga lucubración a la que tanto se remite Bloch, que parte de la interpretación aristotélica (de la izquierda ya antes mencionada) sobre el «ente en la posibilidad», o *to dynamei ón,* e implica todo el proceso evolutivo e inmanente de la materia hacia la vida y la conciencia humanas, conjuntamente con el proceso del acontecer histórico, según la dialéctica marxista. «Realizar la posibilidad» llama justamente a la concepción marxista de la *praxis* como transformación del hombre por el trabajo y a su entera doctrina del materialismo histórico, es decir, todo el proceso dialéctico de la «naturalización del hombre y humanización de la naturaleza» de la fórmula de Marx[21].

Marxismo-leninismo y dialéctica hegeliana. —La reflexión anterior presenta el marxismo como conclusión de toda esta filosofía de la esperanza, como realización de ese futuro esperanzador «que no se ha realizado aún ni en el hombre ni en el mundo; que se halla en la espera, en el temor a perderse y en la esperanza de lograrse». Ya lo había anunciado Bloch desde el prólogo de la obra: que las visiones auténticas de la esperanza contienen todo lo real-posible del futuro construido por Marx, toda «la arquitectura del hombre» transformado y libre, según la doctrina marxista; afirmación que se repite con frecuencia en sus textos[22].

[20] Ibid., c.17 p.189-197. En torno a la categoría de lo «nuevo», Bloch ataca duramente a Bergson y su evolución creatriz, cuyo *élan vital* nada tiene de novedad dialéctica, sino que sigue siendo un *fixum* de la contemplación, producto de ideología burguesa.

[21] Ibid., c.17 p.197-216; c.18 p.217-242. Cf. p.241: «Sólo esta praxis puede hacer pasar de la posibilidad real a la realidad el punto pendiente en el proceso histórico... Una tierra prometida como todo *totum* de lo posible, pero que está lleno de mediación histórica... Así como el tiempo es, según Marx, el espacio de la historia, así también el *modo de futuro* del tiempo es el espacio de las *posibilidades reales* de la historia y se halla también en la tendencia del acontecer universal en el momento... Y el proceso de este futuro es únicamente el de la *materia,* que se contrae a través del hombre —su más alta floración— y se forma de modo final».

[22] Prólogo, p.XXVI: «Esto es y sigue siendo el camino del socialismo, es la práctica de la utopía concreta. Todo lo que no es fantástico en las visiones de la esperanza, todo lo real-posible tiene sus orígenes en Marx, labora variando en cada caso en la transformación socialista del mundo. Por virtud de ello, la arquitectura de la esperanza se hace así realmente arquitectura del hombre... se hace una arquitectura de la tierra nueva. En los sueños de una vida mejor se halla siempre implícita una fábrica de felicidad, a la que sólo el marxismo puede abrir camino. Ello abre un nuevo acceso... al marxismo creador... de naturaleza tanto subjetiva como objetiva». Cf. p.XXVII 130 136, etc.

Bloch es visceralmente marxista, y su filosofía reafirma un marxismo íntegro, aunque envuelto en todo ese conjunto de simbolismo e imágenes de la utopía y esperanza. Y aunque atribuya al marxismo toda una serie de teorías incompatibles con el sistema, con esa intención eclecticista de «enriquecer» con otros elementos que hagan de él el sistema completo del pensamiento y de la cultura. Por ello fue rechazado por la ortodoxia oficial y figura como neomarxista independiente y libre. Pero el fondo de su teorización es siempre el marxismo, repensado en una versión más humanista. Es la «verdad marxista»; una verdad distinta de toda la filosofía contemplativa anterior, que mira a modificar el mundo en un proceso dialéctico-materialista determinado por la teoría-praxis [23].

Para mayor comprobación de su posición, Bloch introduce una especial sección (c.19), que es un amplio comentario a las *Tesis de Marx sobre Feuerbach*, explicando su contenido y alcance con abundancia de citas de otras obras marxistas, de Engels y también de Lenin, al estilo de un comentario oficial. Bloch hace especial hincapié en la noción del trabajo alienado y en la superación del hombre así enajenado y explotado por el proceso de la actividad revolucionaria del proletariado para la transformación de las estructuras de la sociedad capitalista. Y subraya con insistencia la estrecha «unidad dialéctica» de la teoría-praxis, que diferencia esencialmente la *praxis* marxista de todas las interpretaciones pragmáticas de la sociedad burguesa, máxime del pragmatismo americano, al que fustiga duramente. Todo ello termina con la afirmación del «punto arquimédico», o el quicio de esta *filosofía de la revolución* implicada en la praxis marxista: tal será la interpretación del marxismo como «*ciencia del futuro* mediada de la realidad», como «horizonte del futuro» que ilumina el pasado con vistas a «la transformación cualitativa de la sociedad humana» [24]. Es decir, su versión antropológica como utopía y esperanza del proyecto marxista.

[23] Ibid., c.18 p.240: «*La verdad, empero, es la verdad marxista*, la verdad de que lo que se trata es de modificar el mundo en tanto que adecuadamente interpretado, es decir, como mundo en proceso dialéctico-materialista, como inconcluso. Modificación del mundo modificable es la teoría-praxis de lo real posible realizable en la frontera del proceso del mundo. Y en este extremo, lo real-posible, sin lugar en toda filosofía contemplativa-estática, es el problema real del mundo mismo como lo todavía in-idéntico de manifestación y esencia real, de existencia y esencia en el mundo mismo»

[24] Ibid., c.19 p.243-282. Cf. p.281: «El marxismo como ciencia dialéctico-histórica de la tendencia es de tal suerte *la ciencia del futuro* mediada de la realidad *más la posibilidad real en ella;* todo ello con el fin de la *acción*... *Sólo el horizonte del futuro, tal como lo traza el marxismo, con el horizonte del pasado como su espacio antecedente, da a la realidad su dimensión real»*.

Y ya la voluminosa obra *El principio esperanza* se prolonga en innumerables digresiones literario-filosóficas, históricas, de imágenes y símbolos artísticos, referidas siempre al tema cultural de la función utópica de la esperanza, con dispersas alusiones a su realización en el marxismo[25]. En los escritos posteriores, Bloch siguió reiterando estos aspectos y desenvolviendo otros varios de la temática marxista en la misma línea de esta obra fundamental. Es de rigor referir en breve alusión algunas de sus ideas[26].

En su concepción dinámica del materialismo, Bloch ha alterado la noción de la materia de la ortodoxia marxista. Siguiendo la línea del pensamiento germánico, que va desde el misticismo de Böhme hasta Schelling y los románticos, concibe un primitivo estadio de la realidad como ser primordial (*Urgrund)* anterior a la distinción entre sujeto y objeto, materia y espíritu. No es algo estático y pasivo, sino una especie de «caos en fermento», pregnante de un cúmulo de posibilidades, similar a la *natura naturans* de Spinoza y dotado de un oscuro impulso cósmico, que es llamado «hambre». Se trata de una fuerza inmanente en el mundo como aspiración del «aún-no» hacia la totalidad y tendencia a trascender no hacia una meta superior como objetivo ya existente (Dios), sino hacia el futuro; un trascender hacia adelante o a la propia compleción. Esta fuerza, que surge como una especie de voluntad de superación e impulsa hacia las posibilidades del aún-no, constituye la característica fundamental de la realidad como un todo y penetra en el nivel más profundo del ser, en la materia como en el espíritu. El hombre es la parte consciente de este universo en cambio continuo.

El «hambre» figura, pues, como la fuerza motriz de una

[25] Así, c.36 t.2 p.150-153 189-193. Cf. p.192: «En lugar de todo ello hay que afirmar: el marxismo no es una *anticipación* (función utópica), *sino el 'novum' de un proceso concreto*... Con ello, y sólo con ello, se hará realizable lo que Marx estatuyó como imperativo categórico, a saber: derrocar todas las situaciones en que el hombre es un ser rebajado, esclavizado, abandonado, despreciado; lo mejor de la utopía recibe así suelo, pies y cabeza. A partir de Marx, se explica así la inserción de la intelección más audaz en el mundo del acontecer: *la unidad de la esperanza y el conocimiento del proceso;* en una palabra: el realismo».

[26] En la obra *Naturrecht und menschliche Würde,* Bloch describe el origen y gradual desenvolvimiento del concepto de ley natural, desde los griegos a los filósofos recientes, a la luz de la filosofía de la historia basada en un proceso evolutivo que conduce a la concepción de Marx. Opone su visión del hombre y de la historia a las teorías sobre la «naturaleza humana» inmutable y a las visiones metafísicas de la misma en el curso de la historia del pensamiento. «El hombre es una incógnita por estructura y fundamento y siempre es producto de las relaciones sociales por su determinación histórico-moral» (*Naturrecht und menschliche Würde* (Francfort 1961) p.219). Frase que contiene ya toda su filosofía marxista del hombre.

materia concebida en sentido más *vitalista* que mecanicista. Bloch trata de evitar ambos extremos del mecanicismo y el idealismo. El resultado es un materialismo ambiguo, que Bloch ya había iniciado con la interpretación aristotélica, antes señalada, de la materia. La materia parece identificarse con el movimiento, que es descrito en términos de un organicismo vitalista. El «hambre» cósmica no es una fuerza ciega, sino plena de significado y de dirección hacia el fin. En su actividad aún no determinada puede hacer surgir nuevas formas, principalmente las de la subjetividad y objetividad, cuya realidad completa se da en el futuro, en el acabamiento de la unidad cósmica del proceso del sujeto y objeto; cuando, finalmente, el ser deviene pensante y el pensar deviene ser. El universo-sustancia, o materia del mundo, no está aún acabado y completo, sino persiste en estado utópico, en el cual la propia identidad no es aún manifiesta[27].

La dialéctica hegeliano-marxista es reafirmada y exaltada en todos los tonos por Bloch también en diversos escritos posteriores a la obra mayor, sobre todo en su comentario explicativo de Hegel, con matices a veces originales. En el desenvolvimiento de la conciencia como en el de la realidad, la contradicción (o negación) juega un papel esencial. No sólo conduce a la unión de los contrarios, donde lo idéntico pudiera desaparecer, sino que preserva la unidad de unión y desunión, es decir, retiene la negación y la hace sobrepasar, de tal modo que la historia del mundo es unidad en la disonancia. El objetivo del proceso dialéctico es alcanzar la inmediatez por la mediación a través de la superación de todas las alienaciones. Esta meta del ser-consigo mismo es real solamente en anticipación; en el presente se da sólo en el sujeto como intención que apunta a un más allá.

La dialéctica es no sólo inherente a la relación sujeto-objeto de la conciencia, sino que se extiende tanto a una dialéctica cósmica como a un historicismo dialéctico. Bajo la influencia de Hegel, afirma Bloch que la verdadera realidad no es lo factual, lo dado, la cosa estática. Es, más bien, el resultado de un proceso; y la realidad como proceso es esencialmente histórica, que apunta a un futuro, consistente en la total conciencia de sí. La realidad es por ello dialéctica. Mientras algo está en proceso, nunca se halla plenamente realiza-

[27] *Tübinger Einleitung in die Philosophie* I (Francfort 1963) p.11 51 137ss; *Philosophische Grundfragen. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins* (Francfort 1961) p.41-81.

do, sino siempre limitado. Esta limitación ha de ser considerada como negación, y la negación reviste la forma de alienación. El proceso consiste en negar la negación, y así sobrepasar la alienación tendiendo hacia la totalidad, hacia la plena identidad de sí, donde toda alienación es superada.

La conciencia está en un proceso por el que se produce a sí, y a través del trabajo se objetiva a sí misma, situándose de ese modo en un estado de alienación. Luego suprime su alienación (niega esta negación) para restaurar la plena identidad de sí. «El idéntico es el hombre que trabaja, que finalmente comprende su propio producir y se libera de su autoalienación». La conciencia es así activa en la historia, pero principalmente la conciencia de clase. Y es en el proletariado donde la conciencia de clase es activa, que urge a la humanidad hacia el progreso social a través de la revolución, la cual va a negar la negación por la que es definido el proletariado. Para Bloch, la filosofía de Marx es filosofía de la *revolución*, dirigida hacia el futuro o tendente a transformar la sociedad[28].

De este modo, Bloch sigue aceptando las tesis básicas de la filosofía de Marx. En un aspecto, sin embargo, le corrige, y es en la atención exclusiva que éste puso en los factores económicos para el desarrollo dialéctico de la historia, haciendo así muy restringida la visión del hombre. Según la tesis marxista, no es la conciencia la que determina la existencia del hombre, sino que su existencia social determina su conciencia. Para Bloch, sin embargo, es el pueblo, no las cosas, el que hace la historia. La misma transformación socialista se funda en la posibilidad real, presente en el proceso de la historia, como un movimiento revolucionario hacia el futuro.

En una palabra: Marx no fue suficientemente humanista. Su concepción no permite dar al individuo su debido puesto como sujeto de la historia; estará, más bien, subordinado al juego de las fuerzas económicas. De hecho, no es el factor económico el realmente básico, sino, más bien, el factor vital y aun el cultural. Es la conciencia del trabajo en el individuo y en el proceso histórico de la evolución social. El hombre está en el centro de la filosofía como sujeto que es consciente tanto de la evolución histórica de la sociedad como de sí mismo; mientras que, en el nivel social, la filosofía está centrada en el proletariado, en el que la conciencia de

[28] *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* (Francfort [2]1962) c.5 p.42ss; c.19 p.418ss.

clase deviene explícita. El impulso que es activo en la historia es la tendencia del sujeto, que está en necesidad y cuyo trabajo ha sido alienado, para procurar la superación de esta alienación, y así hacerse sujeto y objeto plenamente adecuados uno al otro. El sujeto de la historia se hace por ello consciente de sí en el proletariado; y el fin de la historia es completar la subjetividad del todo social por la superación de las alienaciones, de tal manera que toda objetividad esté en línea con la subjetividad y la sociedad pase a ser plenamente consciente de sí en toda su actividad de trabajo[29].

Dialéctica y ontología del «aún-no».—Es de señalar, por fin, un aspecto original con que Bloch trata de completar la dialéctica hegeliano-marxista. La categoría del «todavía-no» (*Noch-Nicht*) ya la había expuesto como central en toda la fenomenología de lo utópico y de la esperanza, en que se encierra toda utopía. Pero en estos escritos posteriores esta categoría de pretensión al futuro recibe un sentido y alcance *ontológicos:* el «aún-no-consciente» pasa a significar una ontología del «ser-aún-no» (*Ontologie des Noch-Nicht-Seins*), como titula un ensayo.

Bloch retorna una y otra vez sobre una fórmula que para él condensa el tema central de su pensamiento: «*S* no es aún *P*», como variación de la proposición clásica: «Todo *S* es *P*». La fórmula significaría que ningún sujeto tiene su adecuado predicado, es decir, todo lo que desea y debería tener. Así, la persona humana no tiene aún plenamente acabada su propia identidad a través de su unión con la realidad objetiva; el proletariado no está aún suprimido; la naturaleza no es aún patria del hombre. El sujeto contiene de hecho su predicado, pero éste no ha sido plenamente expresado y objetivado. El sujeto está así marcado por la negación (*Nicht*); pero es una negación fecunda, o dinámica, porque implica el «aún» o el avance hacia su propia negación. Tal es el índice de la apertura del sujeto hacia el futuro.

Este «no» es totalmente distinto de «nada» (*Nichts*), pues está determinado. «Nada» no tiene relación a algo en particular si no es la alternativa contraria al «todo», por lo que no puede determinarse más. No implica su propia negación, es un absoluto; y se muestra en la vida como enfermedad, crisis

[29] *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, cit., 1 p.24-25 29 75; *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, cit., c.25 sect.1 p.510-511.

o barbarie. En cambio, el «no» existe de uno u otro modo, pues es relativo a algo. El «aquí no» es relativo a «aquí» y el «aún-no» es relativo al futuro. El signo de esta relatividad está en que el «no» va siempre seguido de otra palabra. Ello implica una laguna de algo, un vacío pidiendo ser llenado, una tendencia o impulso hacia lo que debe llenarlo. Todo lo que existe está fundado en ese «no», que es el comienzo de todo movimiento, implicando un proceso por el que puede ser determinado, y así negado a sí mismo. Se revela, pues, como un deseo, aunque ello sea inconsciente.

Es aquí donde Bloch inserta su versión de la dialéctica hegeliano-marxista. Del fondo de ese original «no» surge el impulso (expresado en el «aún-no»), que ilumina sus aspectos latentes.

El «aún-no» es la contradicción que se disuelve, es activa en todo devenir y conduce a la oposición del sujeto y objeto como dos aspectos de la misma realidad en proceso. Pero sólo puede hacerlo en virtud de su relación a la nada, que con su fuerza negativa juega también su parte en el proceso por el que la realidad se despliega. Así, el «no» es punto de partida del movimiento hacia algo, hacia lo que no es la nada, y crea el impulso hacia el organismo, hacia la criatura viviente como instinto primario del hambre [30]. La dialéctica de Bloch se mueve entre ambos términos y oscila hacia el nihilismo.

Tal es la especulación dialéctica en que encuadra Bloch las singulares teorías de su teorización marxista, tanto de la dialéctica cósmica, que partía también de la tendencia del «no» hacia el «aún» (la fuerza cósmica inherente a la materia original caótica que evolucionaba hacia la vida orgánica hasta la conciencia del hombre), como también dentro de la conciencia humana en la fenomenología de la esperanza. Porque entre el proceso inicial del «aún-no» hasta su meta de la consumación en la identidad de sujeto-objeto media un vasto campo de posibilidades. Bloch hace equivalente a la categoría básica del «aún-no» la otra de la «posibilidad real» y objetiva, sobre la que vuelve, asimismo, reiteradamente. Con ello se explica la incompleción e insuficiencia del ser, y en ello se entraña la tremenda alternativa del nihilismo, pues el impulso cósmico nunca podrá encontrar la deseada compleción del su-

[30] *Philosophische Grundfragen. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins* (Francfort 1961); *Tubinger Einleitung in die Philosophie* I p.51ss 159ss; *Differenzierungen im Begriff Fortschritt* (Berlin 1953); *Tubinger Einleitung*, cit., p.202-203.

jeto retornando a la plena conciencia de sí a través de la objetivación.

Con razón, pues, Bloch sintetiza toda su especulación en el *principio de esperanza*, en el que encierra una *ontología* y *metafísica* de la realidad en devenir y ascenso hacia una imposible final consumación, a la vez que una fenomenología de la esperanza consciente y el modo propio de existencia del hombre. Bloch ha pretendido descubrir en el fenómeno de la esperanza el significado profundo de la esencia humana. Pero una y otra esperanza, la esperanza cósmica y la esperanza existencial, sólo presentan un *futuro utópico*, siempre en futurición y nunca alcanzado. Tal *filosofía del futuro*, como se ha llamado también el pensamiento de Bloch, lleva en sí, por tanto, como el mismo marxismo que quiere representar, el sello de la *utopía* en su original sentido, es decir, del fracaso y frustración de un anhelo que nunca recibe satisfacción. Como la misma teoría del *progreso*, que con su doctrina pretendió también explicar Bloch. Y envuelve una multitud de sofismas, porque de la acumulación de negaciones lógicas no se puede hacer surgir la inmensa energía que transforme el caos en los seres vivientes y en el hombre.

Religión y ateísmo.—La concepción de Bloch culmina en su filosofía religiosa, nueva versión de la crítica marxista de la religión e igualmente radical. La diferencia mayor está en que mientras el marxismo supone ausencia de religión, eliminación de todo elemento religioso, Bloch, al contrario, es un pensador paradójicamente religioso en medio de su radical ateísmo. En sus escritos habla y discurre con frecuencia de la religión, de las religiones y de todos sus mitos y teologías, en especial de la teología cristiana, siempre combatiendo toda creencia en Dios.

Su pensamiento lo expone fundamentalmente al final de la obra *El principio esperanza*, capítulo 53 (en el último, c.54, vuelve a resaltar, en tono laudatorio, motivos marxistas), que repite en algunos ensayos posteriores. Es un interminable discurso de más de cien páginas, en que trata, con gran alarde de erudición, de los fundadores de las religiones, que han impreso su característica especial a sus creaciones y mitos religiosos. En confusa e infamante mezcla son recensionados Cadmo, Orfeo, Homero con sus dioses olímpicos, Babilonia con su mito astral y Egipto con sus dioses de los muertos, el chino Tao, Confucio y Laotsé, Mahoma, Moisés, «los hom-

bres-dios Zoroastro, Buda y Jesús»; la primacía la ostentan Moisés y Jesús. «La religión tiene siempre un fundador», aunque muchos fundadores aparezcan con rasgos difusos, que se pierden en lejanías nebulosas, confundidos a veces con las figuras de sus dioses. Sólo Moisés y Jesús han alcanzado una figura más perfilada, siendo más irrecusable en el fundador del cristianismo su realidad de un personaje histórico. Todos ellos han sabido imprimir a sus mitos y divinidades la cualidad de «misterio-objeto» de un dios pensado como exterior-supremo; de lo numinoso y tremendo, que suscita el sentimiento religioso de piedad y «veneración ante la profundidad e infinitud».

El contenido del mundo religioso objetivo muestra la transposición de la más intensa de las esperanzas, «la transposición del '*totum*' *de una esperanza que pone en relación el mundo entero con una perfección plena*». Lo específico del sentimiento religioso y como el único substrato significante en la religión será, pues, «*ser esperanza en totalidad* y una esperanza explosiva», junto con la noción de lo «completamente otro» implicado en el sentimiento de lo numinoso, que no apela al misterio de la espacialidad en torno al objeto supremo, sino al *totum* de la comunidad, al misterio del reino de Dios [11].

De esta descriptiva tan superficial como arbitraria de la religión, reducida al futuro utópico de la esperanza, deduce Bloch una consecuencia paradójica; «la mayor paradoja en una esfera como la religiosa, tan rica en paradojas: *la eliminación de Dios mismo*... la intención religiosa del reino, en tanto que tal, *implica ateísmo; un ateísmo al fin inteligido*» o consciente. «Siempre que el ateísmo aleje del comienzo y del proceso del mundo lo pensado bajo Dios, es decir, bajo un *ens perfectissimum*, hace de ello no un hecho, sino aquello que únicamente puede ser: el supremo problema utópico, el problema del final». El lugar ocupado en las religiones por lo pensado bajo Dios es ocupado por «el correlato metafísico de dicha proyección, que sigue siendo lo oculto, lo todavía indefinido-

[11] *El principio esperanza* c.53, ed. cit., p.3.ª p.295-299 302-305. Cf. p.302: «Dios se convierte en el reino de Dios, y el reino de Dios no contiene ya a Dios; es decir, esta heteronomía religiosa y su hipóstasis cosificada se disuelven totalmente en la *teología de la comunidad*, pero como una teología que ha traspuesto el umbral de su antropología y sociología». Ibid., p.305: «Tanto la historia social como la utopía social, e incluso una sociedad sin clases, están separadas del *summun bonum*, del reino utópico-religioso, por aquel salto que plantea la intención explosiva de renacimiento y transfiguración. *El reino continúa siendo el concepto religioso central*. En las religiones astrales, como cristal; en la Biblia —con manifestación total de intenciones—, como magnificencia».

indefinitivo, lo realmente posible en el sentido del misterio»[32].

Este ateísmo es la consecuencia directa del marxismo, el cual, como materialismo que es, «explicación del mundo desde sí mismo», ha eliminado «la antigua hipótesis de Dios». Pero «el auténtico materialismo, el dialéctico, elimina precisamente la trascendencia y la realidad de toda hipóstasis de Dios sin alejar por ello los últimos contenidos cualitativos del proceso, la utopía real de un reino de la libertad». Después de la crítica antropológica de la religión, toda antropologización del cielo es vana, y *el reino sólo subsiste en absoluto sin teísmo*. Allí donde se da un gran señor del mundo, no hay lugar para la libertad y no hay lugar para la figura del reino, que apareció como místico-democrática en la esperanza quiliástica. La utopía del reino aniquila la ficción de un Dios creador y la hipóstasis de un Dios de los cielos... La existencia de Dios, incluso de Dios como esencia propia, es una superstición; la única fe posible es la fe en un reino de Dios sin Dios». Además, la hipóstasis de Dios postulada en las religiones como un creador o gobernador del mundo es anticientífica, un cúmulo de absurdos y anacronismos científicos. Sólo es «la representación mitologizada de una esperanza» que no es el fin o ausencia de la religión, sino un saber metareligioso del último problema del sentido de la realidad, el ideal utópico de un todavía-no-ser[33].

Bloch sostiene que esta concepción suya es similar al ateísmo de Feuerbach, «el gran ateo», que había dado un paso más en la negación religiosa sobre Voltaire, Diderot y los materialistas del siglo XIX. Estos habían sostenido un ateismo vacío, sin suplir la descompensación religiosa, reduciendo la religión a mero nihilismo. Pero Feuerbach reemplaza al Dios de la religión por la esencia del hombre; «niega para aseverar», «desechiza el cielo para hacer importante al hombre», y con tal expropiación del cielo se propone «dar

[32] Ibid., p.306.

[33] Ibid., p.307-308. Cf. p.309: «Un todavía-no-ser, tal y como se designa la especie de realidad de los ideales concretos, no es, ni puede ser nunca, un todavía-no-ser de Dios; el mundo no es una máquina productora de tales seres, como si se tratara de un vertebrado gaseoso... Un *ateísmo* que sabe lo que significa, no retrocede, en pobre imitación de sus fundadores, a la creación de un Dios (esfuerzo calificado por Lenin de necrofilia), sino que, *abandonando la hipóstasis de Dios, fenecida de una vez para siempre, hace suyo el contenido incondicionado y total de la esperanza*, con el que tan diversamente se ha experimentado bajo el nombre de Dios; experimentado, como es sabido, con una suma incontable de superstición, ilusión e ignorancia, hipostasiando en un destino trascendente las potencias sociales y naturales no desentrañadas».

por fin al hombre lo que es del hombre», hallando así el verdadero contenido a la pregunta de San Anselmo: *Cur Deus homo?*, con una extrapolación radical del sentido de tal pregunta anselmiana. La antropologización de la teología en Feuerbach confiere su verdadero sentido a la pregunta sobre el hombre. El *Deus absconditus* de aquélla es «*la proyección interpretativa del 'homo absconditus'* y su mundo», la explicación última del misterio del hombre, la idealización de todos sus deseos de trascendencia utópica; y la fe en la divinidad es la fe en la libertad de la subjetividad respecto de las barreras de la naturaleza, y, por tanto, «la fe del hombre en sí mismo» [34].

En resumen: el contenido esencial de la religión no se refiere a la existencia de un ser ya existente llamado Dios. La realidad de la libertad humana hace imposible admitir la existencia de un absoluto, de un ser omnipotente de cuya volutad creadora dependiera todo. La fe no es creencia en un tal Dios, sino en un *futuro reino de la libertad;* y el ideal que se presenta al hombre es el ideal de llegar a ser como Dios, en un proceso por el que el mundo alcanza su estado perfecto o «divino» de plena autoadecuación. Tal es el contenido más esencial de la religión, cuya mejor expresión es *la esperanza*, como impulso inmanente hacia ese estado final.

Esto significa que el mensaje central de la religión se encuentra en su *escatología*, en que se condensan las visiones seculares de la utopía, dando sentido a la vida. Bloch la resume en la fórmula del Dante: *Incipit vita nova*. Desde la antigüedad, los hombres han creído en un final de los tiempos como una gran renovación. Pero fue la Biblia la que ha purificado esta conciencia escatológica introducida en el mundo, pues los «últimos tiempos» son ya concebidos como punto de arranque de una nueva y consumada vida que conserva el contenido de la vida en sí. Y el arquetipo fue el relato, nunca olvidado, del éxodo de Egipto a Canaán, en constante anhelo de una promesa que nunca se cumplió [35].

Con esta concepción de una religiosidad humanista, cifrada en una esperanza secular, Bloch ha corregido la crítica

[34] Ibid., t.3 p.400-408. Cf. p.407: «Dios aparece así como *ideal hipostasiado de la esencia humana aún no llegada a ser como realidad*, como entelequia utópica del alma, del mismo modo que el paraíso había sido imaginado como entelequia del mundo de los dioses. Es una deshonestidad científica presentar como real esta idea de Dios... En su lugar, la antropología de la religión de Feuerbach pone, una vez más, de pie el *Cur Deus homo?*, y lo que se ha hecho transportable del cielo a la tierra produce profunda serenidad».

[35] *Religion im Erbe*. Selección de escritos de Bloch sobre filosofía religiosa, ed. de J. MOLTMANN y R. P. STRUNK (Francfort 1959) p.61-75.

marxista de la religión. Mientras que Marx concibió la alienación humana sólo en términos de factores económicos, Bloch la retrotrae a sus raíces, que son ontológicas; a la idea del ser incompleto, que tiende al «aún-no» de su final consumación. Mas, si esta utopía religiosa se cifra en una esperanza que es el modo humano de la existencia, es claro que una filosofía del hombre tiene que mantener lo esencial de la religión. Tal religiosidad secular conserva y aun potencia toda la fuerza revolucionaria de la teoría marxista como conocimiento práctico dirigido hacia el futuro, que impulsa a la transformación del mundo.

En escritos posteriores, sobre todo en el ensayo *Atheismus in Christentum*, Bloch ha transferido al cristianismo su anterior teoría del ateísmo religioso, a un cristianismo sin Dios. Para él, la religión cristiana es la forma de religión más elevada, por lo que en el cristianismo debe hallarse, en su grado más puro, el contenido esencial de la religión. Tal es la esperanza; una esperanza secular y mundana, como anhelo de creación de una vida nueva, latente ya en la dialéctica de la historia, que apunta al futuro de lo que aún no ha venido a ser, como final síntesis de lo que ha sido intentado desde el principio. Por eso el cristianismo nos habla de la regeneración a una vida nueva, figurada bajo el símbolo de la resurrección, y dirige a sus fieles hacia los últimos tiempos y juicio final, un tiempo escatológico donde la creación será renovada.

El cristianismo, por ende, es revolucionario; ha traído el principio de la esperanza al mundo, enseñando a los hombres a contemplar el presente desde la perspectiva del futuro. Si bien la Iglesia cristiana histórica ocultó la visión de este principio central aliándose con el Estado y las clases poderosas, los místicos del pueblo hicieron del mensaje de la esperanza, de la expectación del milenio, el tema de sus enseñanzas y principal fuerza impulsora de su acción. Así Joaquín de Fiore, con su doctrina de una tercera edad del espíritu, y especialmente Tomás Münzer, el líder de la revolución de los campesinos en Turingia.

Su herencia ha pasado ahora a los movimientos revolucionarios, que han encontrado por fin su unidad y su justificación en el marxismo, que presenta al hombre bajo la forma de la esperanza cristiana.

De aquí la insultante y paradójica afirmación de Bloch: «Sólo un ateo puede ser un buen cristiano». La herencia del cristianismo histórico será el ateo, que mantiene el núcleo

esencial del cristianismo como reino de la libertad que mira en tensión esperanzadora hacia el futuro[36].

Conclusión.—Bloch ofrece la singularidad de haber repensado el marxismo a través de la permanente herencia religiosa, derivada de su origen judío y enriquecida con una amplia formación en la teología cristiana y en la antropología mitológica de las religiones antiguas. De ahí surge una filosofía en que el carácter mesiánico, ya existente en el pensamiento de Marx, ha sido fuertemente resaltado y transferido a un primer plano. Su mesianismo, centrado en la teoría de la esperanza, enseña a mirar más allá del presente, hacia una trascendencia escatológica en un futuro que es imaginado y soñado como tierra de promisión o utopía. Su mesianismo no es, sin embargo, meramente soñado e ilusorio, sino que encierra fuerte carga revolucionaria, implicada en un marxismo estricto que contempla en tal mesianismo terrestre el motor y estímulo para impulsar un cambio revolucionario de la sociedad.

Tal utopía mesiánica es presentada, asimismo, como factor de progreso. Bloch ha delineado una visión del mundo y de la historia en que la dialéctica del progreso es hecha posible y mantenida viva justamente desde una permanente aspiración escatológica. Esta apertura utópica de la dialéctica permite a Bloch concebir el progreso en perspectivas más vastas, que abrazan culturas diversas de la europea, a la cual se había limitado la filosofía de la historia del idealismo.

Pero esta aspiración o conciencia religiosa del hombre ha sido tergiversada y totalmente desnaturalizada en su filosofía de la religión. Bloch ha dado expresión concreta a la fuerza de la contradicción que Hegel y Marx pusieron en la realidad y en la historia. Ha sido llamado teólogo, pero del ateísmo; él mismo se describe como un ateo por causa de Dios. Es un materialista, pero habla de la espiritualidad del hombre, encerrada en dicha aspiración utópica y en el ansia de inmortalidad. Es asombroso e inconcebible que hable tanto de las religiones, todas las cuales tienen por objeto esencial a un Ser

[36] *Religion im Erbe*, cit., p.195 217. Bloch no se resigna fácilmente a esta ficticia trascendencia de un vivir humano en esperanza que se corta con la muerte. En el capítulo 52 de *El principio esperanza*, (t.3 p.202 287) recorre todas las teorías del pasado que sostienen algún modo de existencia ultramundana, insinuando (p.282-287) algún tipo de pervivencia del núcleo de nuestro existir personal. Lo que más tarde se trueca en la aceptación de la teoría antigua de la *metempsicosis:* hay un núcleo indestructible de la personalidad y del alma que perdura y pasa por una serie de modos de existencia que participan del proceso cósmico (*Religion im Erbe* p.35-56 73-75)

divino, sin que los hombres hayan pensado una religión sin divinidad, y él se empeñe en deducir que la auténtica religión, incluso el verdadero cristianismo, reside en el ateísmo, en una aspiración del hombre hacia sí mismo. Esto sólo cabe en la lógica marxista de la contradicción, si bien los marxistas y todos los ateos han sido en esto lógicos, declarando abolida y superada toda religión.

Por ello es sorprendente que la teorización de Bloch haya tenido una *influencia* tan vasta en los modernos teólogos cristianos, primero protestantes y luego, en gran escala, católicos, que han acogido con enorme entusiasmo su teoría religiosa y escatológica, cifradas en la teología de la esperanza. El principal promotor de este seguimiento de Bloch ha sido J. Moltmann, su colega en la Universidad de Tubinga, y, en pos de él, una nube de teólogos, incluso católicos, que repiten hasta la saciedad las fórmulas blochianas del «todavía-no», del presente en marcha hacia el futuro utópico, como tendencia al porvenir de la historia, etc., y las han aplicado a la escatología cristiana, viendo en esta escatología el núcleo más esencial del cristianismo y contemplando en la perspectiva de la esperanza el futuro característico de la Iglesia y del modo de existencia cristiana [37].

Pero la escatología de Bloch, basada en el ateísmo y su visión ilusoria de una esperanza que termina en el vacío de la utopía, que se cierra en el hombre, es justamente lo contrario de la escatología y esperanza cristianas, con su dimensión de una trascendencia que mira a un futuro estado final de la felicidad en Dios, colmando todos los deseos y esperanzas humanos. La herencia directa del pensamiento de Bloch la recogen, lógicamente, los «teólogos de la muerte de Dios», que bajo su influjo han proliferado sobre todo en EE. UU. y han divulgado la insana especie de un cristianismo sin Dios y con un Jesús revolucionario, imagen del hombre moderno, fautor de la revolución. En cambio, los marxistas impugnan a Bloch como heterodoxo, el cual tampoco tiene mayor eco entre los filósofos actuales.

[37] J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza*, vers. esp. (Salamanca ^{2}1971, con apéndice [p.436-466] de discusión benévola de la obra de Bloch); ID., *El experimento esperanza*, vers. esp. (Salamanca 1976); J. B. METZ, *Zur Theologie der Welt* (Munich 1968; hay trad. esp.), quien sigue también su tendencia marxista; G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten* (Essen 1969); F. KERSTIENS, *Hoffnungsstruktur des Glaubes* (Maguncia 1969); W. D. MARSCH, *Diskussion über die Theologie der Hoffnung* (Munich 1967, con artículos de diversos autores); B. MONDIN, *I teologi della esperanza* (Turín 1970); revista *Concilium* vol.9 (Noviembre 1970, número dedicado al tema de la esperanza, con especial referencia al pensamiento de Bloch).

Una fenomenología y analítica realistas de la esperanza natural son siempre válidas y muy aptas para esclarecer la esperanza cristiana y el sentido de la existencia del hombre en marcha hacia un futuro feliz. Tales análisis han sido asumidos por Santo Tomás y las demás fuentes de la tradición teológica, así como por filósofos modernos como G. Marcel, que han resaltado con especial relieve el misterio del devenir humano en esperanza sin tener que recurrir a las desviaciones marxistas de esta noble tendencia del verdadero humanismo.

ERICH FROMM (1900-1980) es otra figura paralela de filósofo neomarxista y a la vez psicólogo social de gran resonancia, que se esforzó en la integración del marxismo con el psicoanálisis freudiano, trascendiendo más tarde a Marx y Freud con la concepción de un socialismo humanista y democrático.

Vida y obras.—Nació en Francfort, de una familia judía ortodoxa, con abundancia de rabinos en la línea paterna. En su primera educación se formó intensamente en las tradiciones religiosas hebreas, con gran influencia de los escritos del Antiguo Testamento y hasta del Talmud, que penetró hondamente en su obra. Sus convicciones derivaron ya desde su juventud hacia una religiosidad secular no teísta en unión con el marxismo. Aún adolescente, en 1916 trabó amistad con Lowenthal, hijo de un doctor judío de su ciudad y uno de los primeros miembros de la Escuela crítica de Francfort. Ambos se unieron al grupo de estudiantes radicales llamado Casa Judía Libre de Enseñanza (*Freies jüdische Lehrhaus)*, que dirigía el carismático rabí Nehemiah Nobel.

Cursados los estudios universitarios en Heidelberg, Francfort y Munich, se laureó en 1922 y pasó a Berlín, ingresando en su Instituto Psicoanalítico, donde recibió instrucción de freudianos prominentes como Th. Reik. En 1926 comenzó a practicar el psicoanálisis clínico, sin cursar la carrera de medicina, como otros muchos. Esta práctica con los pacientes le sirvió de gran estímulo para sus investigaciones subsiguientes, destacando pronto como notable psicoanalista. Ya en Francfort, aparece incorporado a la Escuela crítica en 1932. Había escrito antes diversos artículos en revistas especializadas sobre el tema, y es ahora encargado por el grupo de las investigaciones sobre el psicoanálisis para la *Zeitschrift*, pues Horkheimer y los suyos se proponían, como uno de los cometidos, la fusión de Freud y el marxismo. Fromm recibió tal cometido de dirigir al Instituto Psicoanalítico de Francfort en unión con su primera esposa, FRIEDA FROMM REICHMANN (1890-1957), insigne psicoanalista también, que en América se divorció de él y pasó a colaborar con otro grupo de psiquiatras. Fromm publicó varios artículos en la revista, en la línea de la ortodoxia freudiana; pero pronto comenzó a criticar a Freud, rechazando la teoría de la libido, del complejo de Edipo y

otras tesis suyas, y derivando hacia estudios sobre el carácter y psicología social. Lo que provocó las críticas de sus compañeros: de Horkheimer, que le reprochó no presentar un «Freud revolucionario», y las subsiguientes polémicas con Adorno y Marcuse, produciéndose la escisión entre un neofreudismo de izquierdas y otro de derechas defendido por él.

Tal fue la causa de la ruptura de Fromm y su posterior separación de la Escuela de Francfort. Todavía siguió colaborando algún tiempo, y fue enviado con el grupo que emigró a Ginebra a la venida de Hitler. Pero en seguida se trasladó a América, el primero del grupo, llamado en 1932 por el Instituto de Psicoanálisis de Chicago. Allí enseñó el año 1934, y pasó a dar lecciones a la Universidad de Columbia, de Nueva York, donde continuó el contacto amistoso con Horkheimer y los emigrados del Instituto. La ruptura definitiva sobrevino en 1939, cuando Fromm, mejor instalado y con puesto fijo en la Universidad, abandonó a sus antiguos colegas, los cuales, en la década de los cuarenta, le hicieron objeto de sus anatemas. Fromm prosiguió intensamente sus investigaciones de psicología social y cultural sobre la base sustancial del psicoanálisis y adhiriéndose a las posiciones neofreudianas de los americanos Karen Horney y H. S. Sullivan. En 1946 pasó a dar lecciones en la Universidad de Yale, fundando allí el Intituto de Psicoanálisis; asimismo, enseñó, en la Universidad de Michigan.

En 1949 se trasladó a México por motivos de salud de su segunda esposa, y es nombrado profesor de la Universidad Nacional, siendo desde 1950 profesor ordinario de psicoanálisis. Desde 1965 se entregó enteramente a la investigación y redacción de sus últimas obras. Muere en Suiza, adonde se había retirado desde 1969, en Muralto, localidad del Tessino.

Las obras de Fromm son numerosas y han obtenido vasta difusión en muchas lenguas, especialmente en español, por su atractiva temática de breves ensayos sobre psicoanálisis, psicología social y cultural y hasta de política visión del futuro del mundo. Los primeros artículos de revistas en alemán fueron recogidos en la colección inglesa *The Crisis of Psychoanalysis* (Nueva York 1970, artículos de 1932-1969). También fueron escritos en el idioma nativo las dos primeras obras: *La evolución del dogma de Cristo* (Viena 1931, trad. ingl. *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture*, Nueva York 1963), saludado por la Escuela como el primer ejemplo concreto de integración de Freud y Marx, así como *Escape from Freedom* (1941, trad. ingl. *Fear of Freedom*, Londres 1942). Los restantes escritos los publicó Fromm en inglés cuidando su pronta versión alemana. Así, el otro fundamental ensayo, *Man for Himself* (Nueva York 1947), seguido de una multitud de otros, como *Psychoanalysis and Religion* (New Haven 1950), *The Sane Society* (Nueva York 1955), los artículos en *Dissent* (1955, 1956), en que refuta a Marcuse; *Marx's Concept of Man* (Nueva York 1961), *The Forgotten Language* (Nueva York 1960), *Beyond the Chains of Illusion: My Encoun-*

ter with Marx and Freud (Nueva York 1962), *The Art of Loving* (Nueva York 1956), *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (Nueva York 1960, en colaboración), *The Heart of Man* (Nueva York 1964), *You shall be as God* (Nueva York 1965), *The Revolution of Hope* (Nueva York 1968), *May Man Prevail?* (Nueva York 1969), *Social Character in a Mexican Village* (Nueva York 1970, con M. MACCOBY) y otras de las que es coeditor, como *Humanist Socialism, The Nature of Man* (con R. XIRAU), etc.

Cierran la larga lista *The Anatomie of Human Detructiveness* (Nueva York 1973), amplio estudio empírico sobre los instintos de agresión y destructividad en los distintos tipos y pueblos, especialmente en Hitler, y el último, *To have or to be* (Nueva York 1976), lúcido estudio de estas dos dimensiones existenciales, reiterando sus ideas básicas [38].

Psicoanálisis y marxismo.—Fromm figura como insigne representante del psicoanálisis, que dedicó toda su vida al estudio y a la investigación clínica de estos fenómenos psíquicos, en estrecha vinculación a los descubrimientos de Freud, pero buscando una interpretación sociológica y humanista de los mismos. Y, a la vez, es un teórico marxista, fiel a las posiciones de Marx desde su primera y juvenil adhesión a esta filosofía hasta sus últimos escritos, que fue desarrollando en la línea de un socialismo humanista y democrático. Es lo que algunos han llamado el «freudomarxismo», encarnado en Fromm, que constituye una especie de psicoanálisis entroncado en el humanismo y en una corriente de pensamiento claramente socio-culturalista.

Desde los primeros escritos aparece ya este punto de partida de Fromm, que vincula estrechamente el psicoanálisis con sus aplicaciones a la teoría marxista de los cambios socioeconómicos, es decir, al materialismo histórico. Son los trabajos en que se muestra defensor de la ortodoxia freudiana.

[38] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*El dogma de Cristo* (Buenos Aires, Paidós, 1976), *El miedo a la libertad* (Buenos Aires 1971), *¿Podrá sobrevivir el hombre?* = *May Man Revail?* (Buenos Aires 1971), *El arte de amar* (Buenos Aires 1966), *La condición humana actual* (Buenos Aires 1965), *Humanismo socialista* (Buenos Aires 1965), *La crisis del psicoanálisis* (Buenos Aires 1971), *Etica y psicoanálisis* (*Man for Himself*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962), *Marx y su concepto del hombre* (México 1962), *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* = *The Sane Society* (México 1956), *Más alla de las cadenas de la ilusión* (México [2]1968), *El corazón del hombre* (México [4]1974), *La revolución de la esperanza* (México 1970), *Psicoanálisis y religión* (Buenos Aires, Psique, 1956), *¿Tener o ser?* (México-Madrid 1978); también *El lenguaje olvidado, Seréis como dioses, Anatomía de la destructividad humana* (México, Fondo de Cultura Económica).

Bibliografía.—M. JAY, *La imaginación dialectica. Una historia de la Escuela de Francfort* (Madrid 1974); R. G. MANDOLINI GUARDO, *De Freud a Fromm* (Buenos Aires [4]1969); W. REICH, *Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse* (Berlin 1929); ID., *Análisis del carácter* (Buenos Aires 1957); P. VRANICKI, *Historia del marxismo*, vers. esp. (Salamanca 1977) II p.308ss.

Ante todo, el artículo en que esboza «el método y las funciones de una psicología analítica social». Es elocuente su primer párrafo definitorio: «*El psicoanálisis es una psicología materialista* que debe clasificarse entre las ciencias naturales. Se apoya en los impulsos y necesidades como fuerzas motrices de la conducta humana, que son producidos por *instintos* de base fisiológica. El psicoanálisis ha mostrado que la actividad consciente del hombre es sólo una pequeña parte de su vida psíquica; los impulsos decisivos que mueven esta vida psíquica son inconscientes. En particular ha descubierto que las *ideologías* individuales y colectivas son expresión de específicos deseos y necesidades enraizados en los instintos; también ha mostrado que nuestros motivos 'morales' e idealistas son encubierta y racionalizada expresión de tendencias instintivas»[30].

Ya se enuncia con ello la tesis freudiana y marxista de la superestructura ideológica emergiendo de los instintos inconscientes, como expresión intelectual de los mismos. En seguida se esboza la división de los instintos en los dos grupos, similares a la división popular del hambre y del amor: instintos de «autopreservación» e instintos sexuales. La energía inherente a los instintos sexuales es la *libido*, que se despliega en todos los impulsos libidinosos enraizados en las «zonas erógenas del cuerpo» y que tienden a la satisfacción del placer. Freud añadió que el principio universal del placer es modificado por el «principio de la realidad», que mueve a renunciar o posponer los placeres para evitar el dolor o conseguir mayor placer. Y enseñó que la estructura instintiva del individuo va condicionada por dos factores: su constitución física heredada y sus experiencias, en particular de la vida infantil. De ahí que el método analítico se hace *histórico:* trata de explorar la estructura de los impulsos por la comprensión de su vida e historia. Pero mientras que los impulsos primeros del hambre y sed tienen una imperatividad ineludible y requieren gratificación perentoria, los otros libidinosos son más flexibles y no siempre requieren satisfacción directa y física. Son aptos de ser satisfechos por fantasías, como «las fantasías sobre un Dios bueno y amante», y susceptibles de los mecanismos de represión, proyección, compensación, sustitución y, en general, de *sublimación.*

[30] ERICH FROMM, *The Method and Function of an Analytic Social Psychology:* Zeitschrift für Sozialforschung (1932), recogido en la colección *The Crisis of Psychoanalysis. Essays on Freud, Marx and Social Psychology* (Londres 1971) p.135.

Tal es la base desde la que concibe Fromm el psicoanálisis como una «psicología analítica social», que trata de la «adaptación activa y pasiva del aparato biológico de los instintos a la *realidad social*». Freud lo concibió y practicó primero como una psicología individual. Pero desde que los instintos se han descubierto como fuerzas que desde el inconsciente mueven la conducta humana y son la fuente de las ideologías y modelos de conducta, es inevitable que los analistas los hayan desplazado desde el problema individual al problema de la sociedad, y se esfuercen en el empleo de las técnicas del psicoanálisis para descubrir los modos de conducta irracional en la vida social, en la religión, costumbres, política y educación. Fromm concibe, pues, el psicoanálisis como psicología social.

Tal teoría social de la que se ocupa el psicoanálisis, tiene máxima afinidad —si bien con diferencias— con el *materialismo histórico*. Este «considera la conciencia como expresión de la existencia social; el psicoanálisis la contempla como determinada por tendencias instintivas». La psicología social trata de explicar «el aparato instintivo del grupo, su conducta inconsciente y ampliamente libidinosa, en términos de su estructura socio-económica» o en términos de «la influencia de las condiciones económicas sobre la libido y sus tendencias». Las energías libidinales son, pues, factor determinante de los cambios sociales.

«Ellas sirven para la preservación de la sociedad, pero también contribuyen al desenvolvimiento de nuevas formaciones sociales. Cesan entonces de *ser cemento* y *se truecan en dinamita*»[40].

La tarea del psicoanálisis como psicología social se orienta a investigar el influjo de tales «estructuras libidinosas» de los impulsos eróticos en la formación de dichas superestructuras ideológicas y como factores sea del equilibrio social, sea de los cambios, incluso revolucionarios, de la estructura de las clases. El psicoanálisis debe, por tanto, integrarse en el análisis del marxismo. Ya lo entrevió Freud, y Marx inició esta integración, a quien Fromm defiende contra los ataques de B. Russell y H. de Man, de que no conoció más instinto que el de adquisición económica. También habló del «amor» como motivo decisivo de la conducta humana. Pero esta ausencia de una tal psicología es una laguna de la teoría mar-

[40] Ibid., p.137-140 141-142 148-149 161-162.

xista; laguna que los marxistas siguientes no han sabido llenar, observa Fromm.

Interpretación freudiana del dogma cristiano.— En el primer libro, *El dogma de Cristo,* va a presentar Fromm una aplicación, por demás hiriente, de esta mezcla de freudismo y marxismo en el sector más grave de su llamada «ideología»: en la religión cristiana. Después de una introducción en que repite los anteriores supuestos, se propone investigar hasta qué punto «el cambio en ciertas ideas religiosas es una expresión del cambio psíquico experimentado» por una masa de población, cambio, a su vez, impuesto por las condiciones de vida económica. Tal cambio se refiere nada menos que a las transformaciones de los dogmas cristianos en la historia. Para ello, Fromm sigue de cerca un trabajo similar del psicoanalista Th. Reik. Y asume como base la radical concepción sobre el origen de la religión desarrollada por el último Freud (en *Tótem y tabú* y *El porvenir de una ilusión*): la religión nacería de la repetición, a escala social o en la horda primitiva, del *complejo de Edipo,* tal como ocurre, a escala individual, en la vida del niño: la reacción del impulso inconsciente de éste, que, por amor a la madre, cobra celos y odio al padre, llegando a matarlo; luego lo idealiza, y tiende a adorar al padre como a su dios. Fácilmente, esta ilusión fantástica freudiana se trueca en freudomarxismo.

En una arbitraria descriptiva tomada del pagano Celso, de Harnack y otras fuentes sectarias, pinta Fromm las primeras comunidades cristianas, formadas por masas de judíos míseros y levantiscos, llenos de odio contra sus jefes opresores, anhelando un Mesías vengador de sus males, y del *Lumpenproletariat* de esclavos paganos, aún más oprimidos por los poderosos bajo el Imperio romano. «A partir de este estrato de las masas pobres, analfabetas y revolucionarias, surgió el cristianismo como un importante movimiento histórico-mesiánico revolucionario». Ante la nula perspectiva de salir de su situación desesperada, vino la proyección sublimada de sus deseos en la religión, y «el mensaje cristiano, sustituyendo la realidad por la fantasía, satisfizo los anhelos de esperanza y venganza, y si bien no sació el hambre, trajo una satisfacción fantaseada». Así nació la fe en Jesús elevado a la dignidad de Dios. «Tenemos aquí el antiguo mito de la rebelión del hijo, una expresión de impulsos hostiles hacia el Dios padre». No atreviéndose a odiar al Padre celeste, que era el aliado de sus opresores, ni pudiendo derrocar a sus amos, «la hostilidad in-

consciente hacia el Padre divino encontró expresión en la fantasía de Cristo»; de un Cristo elevado a Dios, pero sufriente y crucificado. Con ello, «los deseos de muerte dirigidos contra el Dios padre fueron al hijo». Y el consiguiente *sentimiento de culpabilidad* ante la deseada y frustrada muerte del Padre, se trocó en deseos de expiación en unión con Jesús, que expiaba la culpa de todos.

Por eso, el primer dogma cristiano fue el adopcionismo: un Jesús elevado por adopción a Dios, que, como Mesías, recogía los deseos de liberación de los pobres. «La primitiva creencia adopcionista nació de las masas, fue expresión de sus tendencias revolucionarias y ofreció satisfacción a sus anhelos más vehementes»[41].

Fromm sostiene a seguido que la primitiva creencia y dogmática cristiana sufrió una transformación profunda en los tres primeros siglos. Los creyentes fueron reclutados entre los ricos y pudientes, se constituyó una jerarquía, la Iglesia aliada con las autoridades del Imperio y enseñando una doctrina a la que los fieles debían someterse. El cristianismo se convirtió «en una nueva religión», el catolicismo, y con ello se creó el nuevo dogma de Jesús formulado por la clase dirigente. «El elemento decisivo fue dejar la idea del hombre que se convierte en Dios y cambiarla por la de Dios que se convierte en hombre». Siguió la fe en el Hijo crucificado de Dios, pero la satisfacción fantaseada cambió. «Las masas sufrientes oprimidas ya no se identificaron con el hombre crucificado para destronar al padre en la fantasía, sino para gozar de su amor y gracia». El pueblo católico había depuesto su actitud revolucionaria y su hostilidad hacia Dios padre, que se mudó en fuerte sentimiento de culpa y de ganarse, mediante el sufrimiento expiatorio, el perdón y el amor. Tal cambio teológico y de impulsos era expresión de un cambio sociológico, el cambio de la función social del cristianismo. Lejos de ser una religión de rebeldes, pasaba a ser la religión de la clase dirigente, destinada a mantener las masas en estado de obediencia[42].

Todavía imaginó Fromm dos nuevas transformaciones del dogma y religión cristianas a merced de los cambios de la situación social. Una, con el montanismo y los gnósticos, que intentaron la reforma de retorno al cristianismo primitivo, y

41 *El dogma de Cristo*, trad. esp. (Buenos Aires, Paidós, 1976) p.60; cf. p.14 43 55-59.

42 Ibid., p.73-76; cf. p.68-72 76-80.

otra, la evolución posterior a través de las teorías del *Logos* hasta el triunfo de Nicea, en que el cristianismo ya se convierte en la religión del Estado, cuya función es mantener el equilibrio social en el conflicto entre las tendencias revolucionarias y reaccionarias. La fantástica interpretación de Fromm representa la forma más sectaria de su freudomarxismo.

El revisionismo neofreudiano.—En los trabajos siguientes, Fromm, abandonado el tema religioso, prosigue sus estudios de psicoanálisis, iniciando una separación parcial de la ortodoxia freudiana. En otro artículo importante de 1932 comienza a dirigir su atención sobre *la tipología del carácter*, manteniendo la orientación básicamente freudiana. Aceptaba, en gran parte, el psicoanálisis del carácter como la sublimación o formación por reacción de impulsos libidinosos fundamentales. En pos de K. Abraham y de E. Jones, describía los tres tipos principales de carácter condicionados por la sexualidad oral, anal y genital. El carácter basado en el *erotismo oral*, surge de las experiencias de la primera infancia, y se sublima en actitudes de amor, deseo de felicidad y cierta nobleza y magnanimidad, si bien ambivalente, que puede convertirse en tendencias agresivas y hostiles. El *carácter anal* viene asociado a las tendencias de retención y posesión, manifestándose en las actitudes de parsimonia y avaricia, en interés por la acumulación de riquezas. Fromm inaugura la interpretación, luego generalizada, que vincula a la estructura erótica anal «el espíritu capitalista» de la sociedad burguesa, las tendencias economistas del puritanismo protestante. Y expresa sus preferencias por el carácter enraizado en la *sexualidad genital*, con sus rasgos específicos de amabilidad y libertad, más dirigida hacia los objetos, y que fija la sexualidad masculina con tendencia predominante hacia el esfuerzo intelectual y de creación, así como la sublimación de la sexualidad femenina en impulsos de protección, de producción y de incondicional amor [43].

En otro relevante trabajo se hacía eco Fromm de las investigaciones en torno a la *sociedad matriarcal*, y exaltaba la significación y valor del matriarcado para la psicología social, convirtiéndose en un abogado activo de la teoría matriarcal. El matriarcado era el único tipo familiar genuino de una «sociedad natural». Los sentimientos altruistas y amorosos se derivan, en última instancia, del amor maternal, necesario durante el extenso período del cuidado posnatal. La sociedad matriarcal subrayaba la felicidad y solidaridad humanas. Sus valores dominantes eran el amor y la compasión, no el temor y la subordinación. Tanto la propiedad privada como la sexualidad represiva se hallaban ausentes de su ética social. En cambio, la sociedad patriarcal, como la habían interpretado Engels y Bebel, estaba

[43] *Psychoanalytic Characterology and its Relevance for Social Psychology*: Zeitschrift (1932), recogido en *The Crisis of Psychoanalysis* (Londres 1971) p 163-189

vinculada a la sociedad de clases, que pone el deber y la autoridad por encima del amor y la satisfacción del goce. El tipo patriarcal se corresponde con el «carácter anal» y compulsivo, mientras que el tipo matriarcal puede ser de carácter oral en algunos casos, pero de suyo va unido al carácter genital psíquicamente maduro y activo[44].

Así, pues, el amor no dependía de la sexualidad, como Freud había supuesto, pues el sexo va ligado más a menudo al odio y la destrucción. La masculinidad y la feminidad no eran reflejos de diferencias sexuales «esenciales», como habían pensado los románticos. Se derivaban, más bien, de diferencias en las funciones vitales, que estaban en parte determinadas socialmente. Fromm, además, se sirve de la teoría matriarcal para negar la universalidad del complejo de Edipo, que tenía su fuerza únicamente en las sociedades patriarcales. Por ello termina reiterando sus simpatías por el principio matriarcal, que además, dice, tiene especiales conexiones con el socialismo marxista, cuyo programa «materialista-democrático» lleva el carácter básico de las sociedades matriarcales[45]. El principio del *amor*, enraizado y simbolizado en el amor maternal, será una tónica dominante en el pensamiento posterior de Fromm

Desde estas nuevas posiciones, Fromm se va distanciando netamente de numerosas teorías de Freud. Ya en un artículo de 1935 le acusa de estar prisionero de su carácter burgués y de los valores patriarcales. El reproche de extremo patriarcalismo, que afirma el principio autoritario, y de sostener una ideología burguesa es reiterado en sus escritos. Freud era un tipo patriarcal clásico, autoritario tanto con los estudiantes como con los pacientes. De una manera especial acusaba a la teoría freudiana de extremo «biologismo», que viene a incidir en un «materialismo mecanicista». Por ello abandonó Fromm diversos conceptos psicoanalíticos básicos. Y, finalmente, proclamó *la crisis del psicoanálisis*, no en el sentido de muerte o negación del mismo, sino de *revisión* de sus principios fisiologistas, producto del materialismo del siglo XIX e incompatibles con la visión dinámica de las estructuras sociales, que se desenvuelven siguiendo la dialéctica de las contradicciones de la teoría marxista[46].

Etica y psicoanálisis.—*El análisis* y *clasificación de caracteres* es todavía la temática que prosigue desarrollando Fromm, dentro de la línea de ese neofreudismo similar al de los americanos K. Horney y Sullivan, en sus trabajos escritos ya en EE.UU., sobre todo en la obra *Etica y psicoanálisis*. La base es una nueva comprensión de la *naturaleza humana*, que ya no es inmutable y fija, determinada por fuer-

[44] *The Significance of the Theory of Mother Right for Today* (1934), en *The Crisis of Psychoanalysis* p.100-134.

[45] Ibid., p.130-134. Otros aspectos de esta teoría del matriarcado son discutidos en la obra *The Forgotten Language* (Londres 1952). Y al tema del amor ha dedicado Fromm la monografía *El arte de amar*, vers. esp. (Buenos Aires 1966).

[46] *The Crisis of Psychoanalysis*, trabajo de 1970 que da el título a la colección (ed. cit., p.9-41).

zas meramente fisiológicas, como supone el biologismo de Freud, pero tampoco es infinitamente maleable, lo que supondría el error no menos grave del *relativismo* sociológico, que reduce el conjunto de los caracteres del hombre a la acción de los factores sociales.

El carácter es ahora definido por Fromm «como la forma específica impresa a la naturaleza humana por la *adaptación dinámica* de las necesidades de los hombres a los modos de existencia peculiares de una sociedad determinada». Surge, pues, «de la adaptación dinámica de la sociedad humana a la estructura social». Siendo el hombre *primariamente* un ser social, su carácter se ha de considerar como *carácter social*, pues la psicología individual es esencialmente psicología social.

Fromm abandona por ello la caracteriología antes descrita según la estructura libidinosa, es decir, su distinción por los rasgos eróticos *oral, anal* y *genital*. En lugar de los instintos, serán las disposiciones psíquicas, así como las fuerzas economicas e ideológicas, las que operen en el proceso social y en la configuración del carácter[4*].

De este modo, Fromm, en la obra *El miedo a la libertad*, establece una primera *clasificación* de los caracteres como resultado de las condiciones de la vida social. Considera que el carácter debe ser relacionado con los procesos de adaptación dinámica al modo de existencia de cada sociedad. Y el modo de vida se halla determinado por las peculiaridades de cada sistema social-económico, que llega a ser el factor principal de la estructura del carácter, por cuanto la necesidad de autoconservación obliga al individuo a adaptarse a las condiciones en las cuales ha de vivir.

Las formas de adaptación que enumeró, correspondientes a otros tantos tipos de carácter, fueron: el sadomasoquismo (sadismo y masoquismo, unidos en la denominación común de *autoritarismo), la destructividad*, la *conformidad automática* y el *amor*. Y traza una descripción detallada de los mismos bajo la designación de «mecanismos de evasión» de la libertad, que, ante la inseguridad y el miedo a la soledad, hace abdicación de sí para someterse a los poderes autoritarios del régimen nazi.

4* *El miedo a la libertad*, trad. esp. (Buenos Aires, Paidós, 1971), apéndice, p.336-341 345. Cf. p.344: «Las fuerzas económicas, psicológicas e ideológicas operan en el proceso social de este modo: el hombre reacciona frente a los cambios en la situación externa transformandose él mismo, mientras, a su vez, los factores psicológicos contribuyen a moldear el proceso económico y social. Las fuerzas económicas tienen una parte activa, pero han de ser comprendidas no ya como motivaciones psicológicas, sino como condiciones objetivas. Por su parte, también las fuerzas psicológicas participan de forma activa, pero han de ser entendidas como históricamente condicionadas; y, por último, las ideas son fuerzas efectivas, pero sólo en tanto estén arraigadas en la estructura del carácter de los miembros de un grupo social». *El miedo a la libertad* (c.1 p.48): «La naturaleza humana no es la suma total de impulsos innatos fijados por la biología, ni tampoco la sombra sin vida de formas culturales a las cuales se adapta de una manera uniforme y fácil; *es producto de la evolución humana*, pero posee también ciertos mecanismos y leyes que le son inherentes. Hay ciertos factores de la naturaleza del hombre que aparecen fijos e inmutables; tales son la necesidad de satisfacer los impulsos biológicos y la necesidad de evitar el aislamiento y la soledad moral».

Pero en la obra posterior, *Etica y psicoanálisis*, desarrolla una tipología más completa, partiendo de la idea de que el proceso de adaptación se ha de desglosar en *procesos de asimilación* y *procesos de sociabilización*. Porque el hombre se relaciona con el mundo no sólo adquiriendo o produciendo objetos y asimilándolos, sino también asociándose con los otros para su defensa, el trabajo, la satisfación sexual, etc.[48]

Y, de acuerdo con estos dos procesos, Fromm enumera *diez* tipos de caracteres, englobando en ellos los citados en la obra anterior. Los cinco primeros corresponderían al proceso de sociabilización; son los caracteres *sádico*, el *masoquista*, el *destructivo*, el *conformista* y el *amoroso*.

Otros cinco corresponden a los procesos de asimilación: el *receptivo*, el *explotador*, el *acumulativo* o *ahorrativo*, el *mercantil* y el *productivo*.

Todavía reúne estos tipos en dos grupos fundamentales: los de *orientación improductiva* y los de *orientación productiva*. En los primeros engloba casi todas las formas señaladas. Los de orientación productiva son el amor y el conocimiento productivos. Por productivo no ha de entenderse «capaz de producir materialmente», sino que significa la capacidad de desarrollar «todas las potencialidades» del hombre en cuanto ser *libre* y *razonable;* el objeto más importante de la productividad es el hombre mismo. De todos estos caracteres traza Fromm detallado análisis descriptivo, enumerando sus varios rasgos, sus aspectos positivos y negativos, y diseñando así un amplio cuadro caracteriológico. Nota también que las distintas formas se hallan relacionadas entre sí. Así, el carácter receptivo lo está con el masoquista; el explotador, con el sádico; el acumulativo, con el destructivo; el mercantil, con el conformista, y el productivo, con el amoroso[49].

La parte más teórica de la obra *Etica y psicoanálisis* va dedicada al esbozo de una *ética humanista*. Esta es considerada como la ciencia aplicada al arte de vivir, fundamentada en la naturaleza humana como criterio para saber lo que es bueno y malo, es decir, de dictar las normas éticas, apoyadas siempre en las peculiaridades de esa naturaleza y cuyo postulado básico es: lo bueno es la afirmación de la vida, el despliegue de todas las potencialidades, y el vicio es la irresponsabilidad para con uno mismo. Es imposible una mayor recen-

[48] *Etica y psicoanálisis* = *Man for Himself* (trad. esp., México [8]1973) p.71-72: «En el proceso de la vida, el hombre se relaciona con el mundo: 1) adquiriendo y asimilando objetos, y 2) relacionándose con otras personas (y consigo mismo). Llamaré al primero proceso de asimilación, y al segundo de sociabilización. Ambas formas de relación son *abiertas* y no, como en los animales, instintivamente determinadas... El hombre puede relacionarse de varias maneras: puede amar u odiar; puede competir o cooperar; puede edificar un sistema social basado en la igualdad o en la autoridad, en la libertad o en la opresión, pero debe estar relacionado de alguna manera, y la forma particular en que lo hace es expresión de su carácter. Estas orientaciones con las cuales un individuo se relaciona con el mundo constituyen la médula de su carácter».

[49] Ibid., p.75-130.

sión de este nuevo tipo de ética naturalista, antidogmática e identificada con la psicología.

La libertad y la crisis de la sociedad actual.—La extensa obra *El miedo a la libertad* es fundamental en la producción de Fromm, que ya contiene en germen los desarrollos posteriores. Su propósito principal fue el de presentar una interpretación de la *crisis* de la sociedad contemporánea para contribuir a su comprensión y a la solución de sus contradicciones. Implica, además, un análisis crítico de esta sociedad con miras a la transformación de sus estructuras. Como en todos estos autores neomarxistas, no podía faltar una crítica de la sociedad burguesa, que se prosigue en ensayos siguientes.

Se trata de un análisis complejo y heterogéneo, pero su idea central es simple: el fascismo, la expresión política más clara del miedo a la *libertad*, no es un fenómeno accidental de un país determinado, sino que es la manifestación de una crisis profunda que abarca los cimientos de nuestra civilización. Es el resultado de las contradicciones que amenazan destruir la cultura occidental. El fin de la guerra no termina con este peligro; tan sólo ha abierto un paréntesis, pero la amenaza de nuevas servidumbres no ha desaparecido. Se trata de demostrar que la *soledad* es el principal problema del hombre y que, si el individuo moderno llega a desear regímenes totalitarios, es precisamente por el terror a la soledad. Esto quiere decir que el hombre moderno no es libre de vivir una existencia basada en el amor y actividad responsable, por lo cual busca la seguridad, apoyada en sumisión, en un líder o en un sistema de poder.

La obra se desarrolla en difusos análisis histórico-psicológicos, pues, según su concepción, ya indicada, del psicoanálisis social, los factores psicológicos que forman el carácter son los que determinan, junto con las condiciones económicas y sociales, la existencia humana en la libertad o su alternativa de abandono de la misma en poderes extraños[40]. Y este enfoque psicológico es desde la *libertad*, que para Fromm constituye la dimensión ontológica de la existencia del hombre, ya que «existencia humana y libertad son inseparables desde el principio». La distinción que con insistencia reitera y forma el nervio del problema es de una *libertad de*, o libertad negativa (formal), y *libertad para*, o positiva y de plena independencia humana. La libertad *de*, que configura ya el *individuo*, importa la emancipación de todos los vínculos de esclavitud de la naturaleza y del hombre, mientras que la libertad *para* proporciona la positiva realización de la persona libre.

[40] *El miedo a la libertad*, trad. cit., c 1 p.30: «Al lado del problema de las condiciones económicas y sociales que han originado el fascismo, se halla el problema humano, que debe ser entendido. Este libro se propone analizar los factores dinámicos existentes en la estructura del carácter del hombre moderno, que le hicieron desear el abandono de la libertad en los países fascistas y que de manera tan amplia prevalecen entre millones de personas de nuestro propio pueblo».

Fromm traza entonces el proceso del «crecimiento dialéctico» de esta libertad humana en la historia a partir del Medievo. La caracterización del hombre medieval es en extremo sombría, sectaria y falsa, por no decir estúpida, digna de un marxista. «La sociedad medieval no despojaba al individuo de su libertad, porque el *individuo* no existía todavía; el hombre estaba aún conectado con el mundo por medio de sus vínculos primarios». El hombre medieval disfrutaba, sí, de mucha libertad para poder expresar su yo en el trabajo y en la vida emocional, pero vivía identificado con la sociedad y su orden establecido en estado de total alienación. «No se había desarrollado todavía la conciencia del propio yo individual, del yo ajeno y el mundo como entidades separadas»[51]. A cambio recibe una gran seguridad en su débil y sumiso modo de existir.

La *emergencia del individuo* y de su libertad se inicia, según Fromm, al final de la baja Edad Media, con el Renacimiento, y su eclosión, en el protestantismo. «La Reforma constituye una de las raíces de la idea de la libertad y autonomía humanas tal como ellas se expresan en la democracia moderna». Pero es también en extremo dura la crítica que traza de la teología de Lutero y de Calvino, que sostienen la maldad innata a la naturaleza humana y predican la búsqueda compulsiva de una certidumbre como expresión de una fe que venza una duda insoportable por la eliminación del yo individual, subyugado a un poder divino. Ambos expresan «el sentimiento de la libertad, pero también el de la insignificancia e impotencia individuales»[52].

El proceso de crecimiento hacia la libertad tiene «un carácter dialéctico», pues se desarrolla a través de contradicciones. La etapa subsiguiente es la *sociedad capitalista*, preparada por la Reforma, en que se inició el proceso de industrialización. Pues bien: en la sociedad industrial moderna, el hombre se ha emancipado de los poderes exteriores y ha conquistado las libertades tradicionales, propias de una sociedad democrática. Ha adquirido aquel tipo de libertad que le convierte en *individuo* en plenitud, capaz de permitirle la realización del propio yo. Pero, al mismo tiempo, el capitalismo le ha convertido en un engranaje de la vasta máquina económica, subordinado a los fines económicos de la acumulación capitalista; destinado, por tanto, a servir a fines exteriores al individuo. Preparado el terreno por la teología de Lutero y Calvino, que enseñaron la supremacía de la actividad económica y el deber de doblegar su dignidad y orgullo para reducirse a ser un instrumento para la gloria de Dios, ya quedaba dispuesto para aceptar la función de sirviente de la máquina económica y, eventualmente, la de sirviente de un Führer. «El individuo llegó a sentirse más solo y más aislado; se transformó en instrumento de fuerzas abrumadoras, exteriores a él; se volvió individuo; pero un individuo inseguro e impotente, enajenado, ade-

[51] Ibid., c.3 p.68-71.
[52] Ibid., p.118.

más, su persona en el trabajo al servicio del capital. El concepto marxista de «alienación» juega un papel en esta dialéctica del proceso de la libertad»[53].

Así, pues, el hombre de la sociedad capitalista, que ha obtenido la libertad individual (*libertad de*, o negativa), sigue bajo el sentimiento de la soledad y aislamiento, del miedo y la inseguridad, sin lograr progresar hacia la libertad positiva. Y para escapar de esa soledad e impotencia, que le resultan una carga insoportable, trata de buscar una evasión aun despojándose de su yo individual y aceptando la sumisión a un poder exterior donde alcanzar seguridad.

Aquí, Fromm inserta el extenso capítulo de análisis psicológico: *los mecanismos de evasión*, que resultan de esa inseguridad del individuo aislado y reflejan el *miedo a la libertad*[54]. Son los mismos análisis que recoge entre las formas de carácter por adaptación dinámica en la citada obra *Etica y psicoanálisis*. Sustancialmente, los reduce a dos: el *autoritarismo*, o tendencia a buscar nuevos «vínculos secundarios» de quien abandona su libre independencia para someterse a un jefe. Lo integra el *sadomasoquismo*, o la doble tendencia sádica y masoquista, que caracteriza tanto al sujeto que busca la dependencia como al jefe que impone su dominación despótica; sadismo y masoquismo entendidos no en su forma de neurosis, sino como tendencias *racionalizadas* de quienes, bajo el sentimiento de inferioridad, buscan despojarse de su yo individual para depender de un líder poderoso, al que llama «el auxiliador mágico». A estos impulsos del sadomasoquismo agrega el de *destructividad*, como forma aguda del sadismo que trata de anular la amenaza exterior por la destrucción o eliminación del objeto.

Este primer tipo de mecanismos de evasión sería el que indujo a los pueblos a aceptar los regímenes fascistas. El capítulo VI: *Psicología del nazismo*, presenta una cruda descripción, muy propia del momento (a la caída de Hitler), de las disposiciones del pueblo alemán que le llevaron a aceptar la sumisión total y entrega de su libertad al poder incondicional de Hitler. Y, a la vez, el análisis psicológico del dictador, dominado por impulsos sádicos, bajo los cuales estableció el régimen autoritario más absoluto y destructor de las libertades individuales.

Pero con la desaparición de los sistemas fascistas no han desaparecido las formas de evasión ni de huida de la libertad. Fromm presenta otro segundo tipo de «mecanismos de evasión» que se da comúnmente en las democracias modernas. Lo llama el de «conformismo compulsivo automático que prevalece en nuestras sociedades democráticas». Para superar la soledad y el aislamiento psicológicos, no de la sociedad exterior circundante, los individuos prefieren renunciar a su propio yo responsable e identificarse con la masa común. «La persona se despoja de su yo individual y se transforma en

[53] Ibid., c.4 p.137 144-145 155-170

[54] Ibid., c.5 p.171-246.

autómata, idéntico a los millones de autómatas que lo circundan; así ya no tiene que sentirse solo y angustiado»[55]. El individuo piensa como los demás, sigue las mismas opiniones, las mismas costumbres y hábitos que la generalidad de los hombres de la sociedad en que vive. El hombre así masificado en la sociedad actual se crea «la ilusión de la individualidad». Mas la vida pierde su sentido, porque no es vivida en su libertad personal. Así se da el constante riesgo de recaer bajo cualquier líder o ideología capaces de ofrecer significado a la vida del individuo. «La desesperación del autómata humano es un suelo fértil para los propósitos políticos del fascismo»[56].

Fromm termina sus prolijos análisis afirmando que, no obstante, es posible construir la vida del individuo en libertad e independencia positivas superando la soledad y el aislamiento, y esboza su programa e ideal del hombre nuevo en libertad, que desarrolla en escritos posteriores.

Patología de la sociedad moderna.—En otra obra posterior, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* (1955), que ha obtenido especial difusión, continúa Fromm desarrollando la misma temática de psicología social, que es, a la vez, crítica de la sociedad actual. Obra muy reiterativa, que en su primera parte recoge y condensa las ideas de la anterior en prolija literatura psicoanalítica y recurriendo a los conceptos freudianos, aunque cuidando de subrayar su distanciamiento de las tesis del maestro sobre el erotismo libidinoso y sus complejos como raíz de las frustraciones y perturbaciones del psiquismo humano. El enfoque, sin embargo, es algo original. Fromm se propone ofrecer un «psicoanálisis humanístico» de la sociedad, que está en crisis y enferma, con vistas a su curación. Por algo el título original es *The Sane Society (Hacia una sociedad sana,* que lleva por subtítulo la versión española).

El autor considera, pues, la sociedad actual enferma, y habla de una *patología* de la sociedad, de las lacras y vicios de los individuos en ella. Su vuelta a la salud normal consistirá en la satisfacción de las necesidades que nacen de las condiciones de su existencia racional cuando emerge del seno de la naturaleza y del simple vivir animal (Fromm expresa a menudo su convicción firme de un evolucionismo universal de tipo darwinista). Se trata de sus necesidades y tendencias psíquicas, que son muy complejas, porque las fisiológicas tienen siempre satisfacción uniforme. De nuevo las centra en la ne-

[55] Ibid., p.170; c.5 p.224-246, c.7 p.282ss.
[56] Ibid., p.299-300.

cesidad de relación con los otros, para así superar el aislamiento y soledad de la existencia individual; en la capacidad de amor productivo y de creatividad, contra el instinto de destructividad; en la afirmación de la identidad del yo, contra la conformidad gregaria, y en las cualidades que llevan a desarrollar la libertad positiva del individuo a través de la razón y el amor en una fraternidad universal.

El diagnóstico del «capitalismo del siglo XIX», en los comienzos de la industrialización, es duro y negativo como en el escrito anterior. «El carácter social del siglo XIX fue esencialmente competidor, acumulativo, explotador, autoritario, agresivo e individualista». Por ello surgieron los movimientos de reforma del socialismo y anarquismo hasta el marxismo, que proclamaban «la necesidad de abolir la explotación y de transformar al trabajador en un ser humano independiente, libre y respetado»[57]. La estructura de la sociedad representaba un auténtico carácter patológico.

Luego describe Fromm los profundos cambios sociales y económicos que se sucedieron en el tránsito del capitalismo decimonónico a la sociedad del siglo XX. La crítica del capitalismo de este siglo la centra en el concepto marxista de *alienación*, que, curiosamente, sostiene ser equivalente al concepto bíblico de *idolatría*, y que, por tanto, es de origen judío[58]. La enajenación penetra todos los aspectos y dimensiones del hombre en la sociedad actual capitalista y le convierten en auténtico psicópata. «El proceso de consumo es tan enajenador como el de la producción». La función enajenadora del dinero impregna todas las actividades de adquisición de consumo de los bienes, en cuyas posibilidades infinitas de posesión y de empleo nunca se encuentra satisfecho el hombre.

En suma, «el hombre no sólo está enajenado en el trabajo que hace y en las cosas y placeres que consume, sino también en las *fuerzas sociales* que determinan nuestra sociedad y la vida de todos cuantos vivimos en ella». Ya no es sólo la enajenación en el trabajo y en su producto que describió Marx, sino que la enajenación se da de una manera general *en la relación del hombre moderno con sus semejantes* a todos los niveles por la orientación mercantil que da a sus actividades, hasta las del arte, cultura y deportes. Incluso el ejercicio actual de la *democracia* lleva el signo de la alienación. «Así como se ha

[57] *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, vers. esp. (México, Fondo de Cultura Económica, [10]1974) c 5 p.87 88.

[58] *Psicoanálisis* cit., p.105-107

enajenado el trabajo, la expresión de la voluntad del votante en la democracia moderna es una expresión enajenada»[59].

El resultado es que el hombre está falto de salud mental en la sociedad actual capitalista; «una persona enajenada no puede ser sana». Se siente desgraciado, angustiado bajo un fuerte sentimiento de culpabilidad, y, sobre todo, débil e inseguro en su aislamiento, sin el sentimiento de la propia identidad, de la entera libertad e independencia del yo.

Tras el diagnóstico viene la búsqueda de las diversas soluciones. Las tres formas de «idolatría autoritaria» —el fascismo, el nazismo y el estalinismo— pueden aportar riquezas y, sobre todo, «un refugio y seguridad nuevos al individuo atomizado; pero estos regímenes son la culminación de la enajenación», pues en ellos el individuo se encuentra bajo la opresión tiránica, con pérdida de la libertad. El juicio del régimen comunista ruso es igualmente duro, equivalente a la brutal explotación del trabajador en el capitalismo primitivo. «El gobierno más reaccionario de Europa, el del zar, no empleó métodos de represión que puedan compararse con los del estalinismo»[60]. Asimismo ha de reprobarse el supercapitalismo americano, como sistema fundado en el egoísmo como única fuerza motriz y en el «reparto de utilidades», que no difiere apenas de las prácticas capitalistas tradicionales.

El socialismo es la otra de las grandes reacciones a la crítica del capitalismo. Pero el verdadero socialismo ha sido desfigurado y tergiversado de mil maneras, y por ello ha caído en descrédito y recibe fuerte oposición en el mundo actual. Fromm piensa que las formas del socialismo premarxista son más afines al verdadero socialismo que el sistema estalinista implantado en Rusia, el cual, «no obstante la propiedad por el Estado de los medios de producción, está más próximo a las formas explotadoras del capitalismo occidental» que cualquiera idea concebible de una sociedad socialista. «El desenvolvimiento leninista del socialismo implica regresión a los conceptos burgueses del Estado y del poder político»[61].

Marxismo como verdadero socialismo. — *El verdadero socialismo* se encuentra, por lo tanto, en el marxismo, pero depurado de sus falseamientos. Aquí Fromm se erige en

[59] Ibid., p.110-112 113-118 158-167
[60] Ibid., p.198 200
[61] Ibid., p.206-209 216

apologista de la teoría de Marx, sin duda desde una relectura e interpretación propias. «Marx vio en la transformación económica de la sociedad del capitalismo al socialismo el medio decisivo para la liberación y emancipación de los hombres, para la verdadera democracia». No entendió el socialismo como lo entiende el «comunismo vulgar, que concede importancia exclusiva a la abolición de la propiedad». La finalidad del socialismo, para él, «no era *sólo* una sociedad sin clases, sino una sociedad sin Estado», en el sentido de que «no ha de gobernar las personas, sino administrar las cosas». El concepto que tenía de la importancia del factor económico no era un concepto *psicológico*, como motivación *subjetiva*, sino un concepto *sociológico*, en que la transformación económica era la condición *objetiva* del desenvolvimiento cultural o humano. Y lo que es más curioso y extraño: que Marx no sostuvo el recurso a la fuerza y a la revolución violenta; es una falsa acusación que se le hace, siendo así que la idea de la revolución política proviene de la sociedad burguesa. No obstante, Marx cometió graves errores teóricos y políticos, «base de la destrucción del socialismo que empezó con Lenin»[62].

El socialismo comunitario será, en conclusión, la forma mas adecuada de instaurar el auténtico *socialismo humanista* y de corregir los fallos del marxismo. Y Fromm se extiende largamente en la descripción y defensa de este nuevo tipo de socialismo, siguiendo las directrices y objetivos marcados por «los owenistas, los sindicalistas, los anarquistas gremiales», aunque con considerables diferencias respecto de éstos, pero más aún de los socialistas marxistas. El principio fundamental para este nuevo socialismo será *el nuevo concepto de la libertad*: una libertad consistente «en la autonomía política», pero mucho más amplia, «que abarque la idea del hombre no sólo como ciudadano de un Estado libre, sino como socio de una comunidad industrial». Y las grandes pautas de esta organización socialista estribarán «en que todas las personas que trabajan serían participantes activos y responsables, en que el trabajo sería atractivo y tendría sentido, en que el capital no emplearía trabajo, sino que el trabajo emplearía capital».

La mayor insistencia en esta nueva organización socialista la fija Fromm en esa *participación activa* o intervención directa y libre de todos los que trabajan en el autogobierno industrial, en ordenar la producción, la distribución y el cambio,

[62] Ibid., p.234-236 266.

con derecho a elegir sus propios jefes y dirigir todo el mecanismo de la industria y del comercio, reproduciendo un texto del economista y socialista G. D. Cole: «Lo principal aquí no es la propiedad de los medios de producción, sino la participación en la dirección y en las decisiones que se adopten». Algo así como una codirección y cogestión de todos los miembros de la empresa y en cada una de las comunidades[63].

Fromm termina su trabajo con una detallada descripción empírica de las *comunidades de trabajo* que se vienen ensayando en algunos centros, similares a los *New Fabian Essays* o los *falansterios* de Fourier. Así retorna a las *utopías* socialistas del siglo XIX, que intentan resucitar las fantasías de su nuevo socialismo, utopías tan duramente condenadas por el mismo Marx.

Tener o ser y la sociedad nueva.—La última obra de Fromm, *¿Tener o ser?* (1976), prolonga con nuevos aspectos la misma temática de este libro, que, a su vez, era continuación de *El miedo a la libertad,* y éste, a la vez, de los primeros ensayos sobre psicoanálisis y marxismo. En realidad, pues, todo el pensamiento de Fromm se desenvuelve sobre ese único tema en diversas claves y variaciones melódicas: la investigación psicoanalítica de psicología social, ordenada a la crítica de la sociedad actual capitalista para la reconstrucción de un neomarxismo desvaído, confusa mezcla de psicoanálisis y socialismo. Así lo confiesa aquí en el prefacio: «En este libro continúo dos tendencias de mis escritos anteriores. Primero, prolongo el desarrollo del psicoanálisis radical y humanista, y me concentro en el análisis del egoísmo y el altruismo como dos orientaciones básicas del carácter, y en la tercera parte amplío el tema que traté en *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* y en *La revolución de la esperanza:* la crisis de la sociedad contemporánea y la posibilidad de encontrarle soluciones»[64].

[63] Ibid., p.271.

[64] *¿Tener o ser?,* trad. esp. (México, Fondo de Cultura Económica, 1978) p.19. — La obra algo anterior, *Anatomía de la destructividad humana* (1974), se refiere también a la temática del psicoanálisis. Es un inmenso y exhaustivo estudio que desarrolla el segundo de los fundamentales instintos propuestos por Freud junto al instinto del placer o de la conservación de la vida: el instinto de muerte, o *Thanatos*, tanto en su forma fuerte, o de destructividad, como en la débil de agresividad. Fromm distingue entre la «agresión defensiva», que sirve a la conservación de la vida en el hombre y en los animales, y el placer destructivo de torturar y matar, que es específico del hombre. Apoyado en los datos de la neurofisiología, paleontología, antropología y psicología animal, trata de elucidar los supuestos básicos de la existencia humana. Describe con todo detalle de qué

Ahora, el problema lo enfoca desde un punto de vista original, es decir, desde el binomio *tener o ser;* una teorización inspirada, dice, en la obra de Gabriel Marcel *Être et avoir* y otra del mismo título del alemán B. Stähelin, si bien con orientación distinta, ya que Fromm es enemigo de toda ontología. Se trata, simplemente, de un análisis psicológico, por demás difuso, de las dos citadas tendencias de egoísmo y altruismo.

Sustancialmente, Fromm sostiene que *tener* y *ser* designan *dos modos fundamentales de existencia* en torno a los cuales se debaten las fuerzas del hombre, dos orientaciones de la vida que marcan la diferencia entre los caracteres de individuo y caracteres sociales. Estas diferencias son claras:

a) El modo de existencia de *tener* se refiere a poseer cosas, se concentra en la posesión material. En él, «mi relación con el mundo es de posesión y propiedad, deseo convertir en mi propiedad todo el mundo y todas las cosas, incluso a mí mismo». Su raíz profunda es la *codicia*, el ansia de ganancias y posesiones, que es ilimitado. Las personas centradas en el tener desarrollan la agresividad, el deseo de poder, la envidia, la explotación de los otros; «desean *tener* hasta a la persona que les agrada o admiran». Y las relaciones entre los individuos del modo de tener «son la competencia, el antagonismo y el temor». «*Las guerras de clases*, entre explotadores y explotados, siempre han existido en las sociedades basadas en el principio de la codicia. No hubo guerra de clases donde no existió necesidad o posibilidad de explotar... necesariamente hay clases en cualquier sociedad, hasta la más rica, donde predomina el modo de tener... La lucha de clases no podrá desaparecer mientras la codicia domine el corazón humano»[65].

b) El modo de existencia de *ser* es antagónico. Se fundamenta en el *amor*, en la voluntad y gozo de dar, de compartir y sacrificarse. Y se expresa en lo que llama Fromm *la actividad productiva,* no alienada; una actividad desinteresada y *crea-*

causas individuales y sociales surge la incapacidad de amar y de llevar una conducta racional, que necesariamente conduce a la pasión de controlar absolutamente la vida o de aniquilarla. Es la pasión que se apoya en los comunes instintos sádicos y masoquistas.

Los análisis se vuelven especialmente detallados en los relatos empíricos de las múltiples formas de agresión defensiva, y más aún de la «agresividad maligna», o destructividad, que él aplica al estudio caracteriológico de Stalin, Himmler y, sobre todo, de Hitler, largo análisis de su vida como caso clínico de «necrofilia». La obra representa una defensa de la dignidad humana, con un llamamiento a transformar sus condiciones y estructuras sociales y políticas.

[65] *¿Tener o ser?*, ed. cit., p.112-114.

dora, fruto de crear algo nuevo y original, como la del artista o el científico. «En el grado en que abandonemos el modo de tener... puede surgir el modo de ser. Para ser se requiere renunciar al egocentrismo y al egoísmo, o en las palabras que a menudo usan los místicos: debemos *vaciarnos* y volvernos *pobres*». Justamente este modo de ser libre, de actividad gozosa y desprendida de la posesión de bienes, la encuentra Fromm en la tradición judía, sobre todo de los profetas hebreos, que tanto exaltaron la clase pobre y oprimida. Y más aún en el mensaje cristiano. «El Nuevo Testamento continúa la protesta del Antiguo contra la estructura de existencia del tener. Su protesta es aún más radical que la anterior protesta judía». Fromm lo corrobora con los textos evangélicos que mandan liberarse de la codicia y el deseo de posesión, que condenan la acumulación de la riqueza e insinúan la renuncia radical de la propiedad. De manera especial se entusiasma con el misticismo exaltado de Eckhart, relatando ampliamente sus textos, que expresan ese vacío de todo deseo propio de quien no codicia *nada*. Es la forma suprema de superación del modo de existencia del tener[66].

Los dos modos de existencia determinados por el *tener* y el *ser* marcan no solamente la estructura del carácter del individuo en su esfera psíquica, sino también su carácter social, y, con ello, la estructura socioeconómica de la sociedad. Tal es el punto de empalme, por demás artificial o ficticio, de que se vale Fromm para pasar de la teoría psicológica del tener-ser a sus repercusiones sociales, es decir, a un renovado diseño del socialismo humanista. El predominio del carácter humano del modo de *tener* es el que ha determinado la estructura de la sociedad antigua y medieval y de la sociedad capitalista, donde el ansia desmedida de posesión condujo a los hombres a la explotación humana y al expansionismo del poder y la dominación, con la opresión y alienación de los pobres y desheredados. Sólo un cambio fundamental del carácter humano y social puede salvarnos de la catástrofe «psicológica y económica» a que está abocada la humanidad; es

[66] Ibid., p.60-74 92-94. Pero Fromm observa que el *budismo clásico* supera en esto al cristianismo, insistiendo con más vigor en la importancia de renunciar al deseo, incluso al propio yo (cf. p.69 117). Asimismo, opone Fromm (p.120-123) la noción bíblica y de la teología tomista del *pecado* como desobediencia a la noción secularizada del mismo. El pecado como desobediencia forma parte de la estructura del *tener* y se supera con el proceso de arrepentimiento, el castigo y una sumisión renovada. La otra noción es no autoritaria y está enraizada en la estructura del *ser*. El pecado es entonces un alejamiento de seres humanos separados, aislados, egoístas; y se supera con el pleno desarrollo de la razón y la unión amorosa. Así de fácil es la reparación del pecado.

decir, el cambio de la estructura del *tener* al predominio del modo de existencia del *ser*.

Aquí, el primer paso lo dio Marx, mostrando al proletariado y a la humanidad sufriente que «el comunismo no era la meta final, sino un paso en el desarrollo histórico que había de liberar a los seres humanos de las condiciones socioeconómicas y políticas que los deshumanizan y los vuelven prisioneros de las cosas, de las máquinas y de su codicia». Y con Marx asocia nuestro pensador, en esta técnica curativa del hombre y la sociedad, a Freud, Buda, Eckhart y el moderno humanista Schweitzer, con sus demandas de renunciar a la orientación de tener, su insistencia en una independencia completa, su escepticismo metafísico, su religiosidad sin Dios y su exigencia de una actividad social con espíritu de solidaridad[67].

Fromm designa pomposamente este cambio radical como la instauración del *hombre nuevo* y de la *sociedad nueva*, y va detallando las características de esta sociedad nueva que van a constituir «una nueva ciencia del hombre». Se centran en el programa de principios y reglas del socialismo humanista, antes expuesto, con nuevas sugerencias para el comportamiento de dicho hombre nuevo. Desde luego, «el modelo de la nueva sociedad» será un socialismo distinto de los ya existentes[68].

El principio general será el ya antes apuntado de una participación activa de todos sus miembros en la vida económica, política e industrial de la sociedad que permita la realización de la plena democracia[69].

Fromm insiste, asimismo, en el principio de un «consumo sano», con la reducción drástica del ansia irrefrenable de consumir, lo que implica que la producción «no ha de basarse en

[67] Ibid., p.3.ª p.150 153-156 160. Dichas cualidades se refieren más directamente a Schweitzer

[68] Ibid., p.166: «Las metas generales como 'socialización de los medios de producción' se han convertido en los lemas socialistas y comunistas, que básicamente ocultan la ausencia del socialismo. La dictadura del proletariado... no es algo menos nebuloso o equívoco que el concepto de una economía de mercado libre o de naciones libres. Los primeros socialistas y comunistas, desde Marx hasta Lenin, no tenían planes concretos para una sociedad socialista o comunista; esto fue la gran flaqueza del socialismo». Y es la laguna que pretende llenar Fromm con sus planes, todavía más generales.

[69] Ibid., p.170: «Para lograr una sociedad basada en el *modo de ser*, todos sus miembros deben participar activamente en su funcionamiento económico y como ciudadanos. Por ello, nuestra liberación del modo de existencia de tener sólo es posible mediante la plena realización de una democracia que permita la participación en la política y en la industria».

las ganancias» o acumulación de beneficios; en la sustitución de la administración burocrática por una administración descentralizada y humanista; en la prohibición de todos los métodos de publicidad y política, que llevan a un auténtico lavado de cerebro con la manipulación de la propaganda; en la introducción de un ingreso anual garantizado para todos los individuos; en la liberación de la mujer del dominio patriarcal, a ejemplo del antiguo matriarcado; en el establecimiento, por fin, de un Supremo Consejo Cultural.

Estas y otras directrices, bien enriquecidas con profusa literatura, darían el tal modelo de «sociedad sana» adecuado a un hombre sano y feliz, bien diferente de los modelos sociales ya existentes[70].

Religión y ateísmo.—En este mismo contexto, Fromm incluye la religión como uno de los elementos integrantes de la vida de la nueva sociedad y del hombre nuevo. «La estructura socio-económica, la estructura del carácter y la *estructura religiosa* son inseparables», por lo que ésta tampoco puede faltar en la nueva organización de la sociedad. Y es que la necesidad religiosa es inherente al hombre. «La necesidad religiosa está enraizada en las condiciones básicas de la existencia de la especie humana»[71].

Fromm es típicamente religioso, y a lo largo de su producción ha manifestado su religiosidad o interés por lo religioso, sin duda herencia de su raza y formación en el judaísmo. Habla con frecuencia del tema religioso, posee amplios conocimientos de su cultura hebrea, del cristianismo y de la teología cristiana. Pero, como en el caso anterior de Bloch, su religiosidad es vacía, desprovista de su objeto único y esencial que es Dios, verdadera sombra de lo que es religión, aun natural o pagana. A cada paso manifiesta en su producción, de una manera u otra, su incredulidad, declarando a ve-

[70] Ibid., p.160-184. Cf. p.169: «Todos estos cambios solo pueden hacerse gradualmente y con el consentimiento de la mayoría de la población. Equivalen a una nueva forma de sistema economico diferente del capitalismo actual, del capitalismo del Estado centralizado soviético y de la burocracia sueca de seguridad social total».

La otra obra reciente, *¿Podrá sobrevivir el hombre?* (1962), contiene una difusa lucubración de política internacional que describe largamente el potencial económico y bélico de la Unión Soviética en esa época, sus relaciones con la China comunista y los países del Este, y critica duramente a Estados Unidos por no seguir una política más pacifista en búsqueda de una alianza con Rusia. Es una vision ingenua o tendenciosa de la situacion, pues presenta a la Cuba de Castro como pacifista y neutral, dispuesta a un entendimiento pacifico con EE.UU.

[71] Ibid., p.3.ª p.133-135

ces expresamente que no cree en Dios y, con más frecuencia, impugnando las creencias cristianas y las instituciones de la Iglesia, a la cual, desde su óptica marxista, la presenta unida a la tiranía, a todos los poderes dictatoriales y de opresión de la sociedad burguesa.

¿En qué consiste, pues, la religión que profesa Fromm? En este final de la obra expresa su concepto nuevo de religión, resumiendo, dice, lo indicado en el ensayo *Psicoanálisis de la religión* y en otros lugares. Tal idea de religión no se relaciona necesariamente con el concepto de Dios, sino que significa «cualquier sistema de pensamiento y acción que ofrece al individuo un marco de orientación y un objeto de devoción». Dicho objeto puede ser cualquier cosa. «El hombre puede adorar a animales, árboles, ídolos, un dios invisible, un santo o un jefe diabólico, sus antepasados, su nación, su clase o su partido, el dinero o el éxito»[2]. Porque «una religión específica, con tal de ser eficaz para estimular la conducta, no es una suma total de doctrinas específicas». Su objeto es, más bien, «aquello a lo que nos consagramos, lo que motiva nuestra conducta»; tal es lo que llama «objeto de devoción», lo que suscita el entusiasmo y conduce a una empresa u orientación concreta de nuestro obrar, sea bueno o malo, de dominación o de amor y solidaridad. Por esto pueden los individuos no ser conscientes del objeto propio de su «devoción personal» y confundirlo con las «creencias oficiales» que profesa. Estas creencias, aun la cristiana, se convertirán entonces en «ideología», y su religión será aquello que mueve su conducta. El otro ejemplo reportado no puede ser más paradójico: «Eckhart, usualmente, es inconsciente de su ateísmo; Marx, de su religiosidad». Porque «el pensamiento de Marx es mesiánico-religioso en lenguaje secular». Por ello concluye que la religión se confunde con el carácter social del grupo[3].

[2] Ibid., p.132: «El término 'religión' como lo uso aquí no se refiere a un sistema que necesariamente se relaciona con el concepto de Dios o de los ídolos..., sino a *cualquier sistema de pensamiento y acción compartido por un grupo que ofrece al individuo un marco de orientación y un objeto de devoción*». El subrayado del texto es la «definición» general de religión que propone, en cuyo sentido «ninguna cultura pasada o presente» carece de ella.

[3] Ibid., p.133: «A menudo, los individuos no son conscientes de los objetos reales de su devoción personal, y confunden sus creencias «oficiales» con su religión verdadera, aunque secreta. Por ejemplo, si un hombre adora el poder y al mismo tiempo profesa una religión de amor, la religión del poder es su religión secreta, mientras que su pretendida religión oficial —v.gr., el cristianismo— sólo es una ideología». Ibid., p.135: «Si el sistema religioso no corresponde al carácter social dominante, si se encuentra en conflicto con la práctica social de la vida, sólo es una ideología». Ibid., p.156 (sobre Marx no consciente de su religiosidad).

En este sentido, Fromm prolonga su discurso, preguntando si es cristiano el mundo occidental. Responde que la conversión de Europa al cristianismo «fue falsa en gran parte». Y se debe limitar al período entre los siglos XII y XVI. Luego vinieron los siglos del humanismo y la Ilustración racionalista, en que predomina el individualismo egoísta. «El breve período de cristianización terminó, y Europa regresó a su paganismo original». Luego prosigue apelando al carácter religioso del industrialismo iniciado en los siglos siguientes, una «religión industrial» iniciada por Lutero, y al «carácter mercantil» del capitalismo moderno «o la religión cibernética», que corresponde al «carácter alienado» del hombre moderno, dominado por la manipulación del tecnicismo, en que los hombres viven «enajenados de su trabajo, de sí mismos, de los demás y de la naturaleza». El cristianismo que profesan tantos millones de gentes del mundo moderno es una simple fachada, una ideología. «Oculta tras la fachada del agnosticismo o del cristianismo se encuentra una religión totalmente pagana, pero el individuo no es consciente de ello»[74].

Termina su alegato predicando a los hombres de hoy, enrolados todavía en la religión teísta, que «la cuestión crucial es la conversión a una 'religiosidad' humanista sin religión, sin dogmas ni instituciones, a una religiosidad preparada desde hace mucho por el movimiento de una *religiosidad atea desde Buda hasta Marx*»[75].

Parecida conclusión era la exhortación final de la obra anterior, que resumía el pensamiento de los escritos precedentes. En ella vaticina Fromm que las religiones teístas desaparecerán con la evolución de la especie humana y que aparecerá, dentro de pocos siglos, una nueva religión de la humanidad universalista, que comprenderá las enseñanzas humanistas comunes a todas las religiones de Oriente y Occidente, naturalmente eliminados todos sus mitos[76].

[74] Ibid., p.147; cf. p.136-148.

[75] Ibid., p.188.

[76] *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, ed. cit., p.290: «Podemos unirnos en una firme negación de la idolatría (judeo-cristiana), y encontrar quizá en esta negación más elementos de una fe común que en cualesquiera afirmaciones acerca de Dios... Esto sigue cierto, aunque se crea, *como creo yo*, que los conceptos teísticos están llamados a desaparecer en el futuro desenvolvimiento de la humanidad. En realidad, para quienes ven en las religiones monoteístas sólo una de las estaciones de la evolución de la especie humana, no es insensato creer que aparecerá una nueva religión en un término de pocos siglos... la característica más importante de esa religión será su carácter universalista...; comprenderá todas las enseñanzas humanistas comunes a todas las grandes religiones de Oriente y Occidente... y dará más importancia a la práctica de la vida que a las creencias doctrinales». Cf. p 195.

En conclusión, la extraña religiosidad que con tanta verbosidad literaria ha expuesto Fromm en sus escritos contiene, en rigor, la *negación y antítesis* de toda religión. No cabe mayor confusión y tergiversación de las concepciones e ideas religiosas, ni ataque más solapado a todas las creencias cristianas, bajo el disfraz de una mera religión humanista, reducida a puro nominalismo y explicada bajo la envoltura de un marxismo ateo y de un freudismo igualmente ateo. Nuestro ideólogo retorna a la vieja «religión de la humanidad» del positivista Comte, y, como éste, suspira por la aparición de un «nuevo gran maestro» que venga a crear «nuevos rituales y nuevas formas de expresión, conducentes al espíritu de reverencia para la vida y a la solidaridad de los hombres». Pero más aún se acerca a su colega Bloch, de quien elogia su «profunda y audaz orientación subjetiva de *una experiencia religiosa atea*»[77].

El conjunto del sistema merece una apreciación global, similar también a la de Ernst Bloch. Es una nueva tentativa, tan común a muchos de estos neomarxistas, de construir un tipo de socialismo democrático de rostro humano que responda al sueño utópico de una nueva humanidad ilusoria y casi paradisíaca. También Fromm comparte el mesianismo de raigambre hebrea, pues con su «nueva ciencia humanista del hombre» pretende que pueda «realizarse la *utopía humana* de la época mesiánica; una nueva humanidad unida que viva en forma solidaria y en paz, libre de la determinación económica, de las guerras y de la lucha de clases», si las energías de la inteligencia humana se orientan en este sentido y no en el desarrollo de la técnica[78].

Sus teorizaciones sociales podrán atraer, sin duda, a grupos idealistas, pero sin despertar el interés de pensadores serios, dado su utopismo, carente de realismo socio-económico. Son de alabar sus frecuentes apelaciones a los valores humanos y hasta éticos, a la dignidad del hombre y del espíritu; pero tal apelación se disuelve en un pseudoespiritualismo, minado en su raíz por el materialismo marxista, en ningún momento abandonado.

Cabe aquí, finalmente, hacer mención de dos figuras del marxismo disidente de similar tendencia humanista dentro del comunismo de Polonia que han tenido resonancia en el extranjero.

[77] *¿Tener o ser?*, ed. cit., p.136 nota.
[78] Ibid., p.165.

ADAM SCHAFF, nacido en 1913, en Lublín, hizo sus estudios secundarios y superiores de derecho y economía en la misma ciudad, continuándolos luego en París y más tarde en Polonia y en Moscú, donde obtuvo el doctorado en ciencias filosóficas. Desde su primera juventud formó parte del movimiento comunista clandestino y fue luego miembro del Comité Central del Partido en su país. Fue profesor de filosofía en las universidades de Lodz y de Varsovia. El interés primero de sus investigaciones se dirigió a las cuestiones de la teoría del conocimiento marxista, y en particular a los de la lógica y la filosofía del lenguaje, siguiendo la tradición de las grandes escuelas de lógicos de Polonia. Entre sus principales ensayos figuran *Los problemas de la teoría marxista de la verdad* (1951), *Introducción a la semántica* (1960), *Lenguaje y conocimiento* (1964) y *Ensayos sobre la filosofía del lenguaje* (1968). En ellos, y aprovechando la libertad alcanzada dentro del comunismo oficial en Polonia, critica Schaff abiertamente la postura negativa adoptada por el marxismo ortodoxo respecto a los estudios de lógica y semántica. Después de examinar los problemas fundamentales de la lógica actual, de la filosofía y la semántica general de A. Korzybski, rechaza la crítica de carácter ideológico a que el marxismo había sometido tales investigaciones, sobre todo el intento de reducir los problemas sociales a equívocos semánticos.

Schaff reconoce a la semántica lógica el mérito de haber revelado la importancia filosófica de los problemas del lenguaje. Pero también se han cometido errores fundamentales. El problema del lenguaje, que es uno de los centrales en la filosofía moderna, ha sido presentado incluso como el *único;* y, por otra parte, ha quedado reducido a sus aspectos formales, en especial a los de la sintaxis; el análisis se ha limitado a los lenguajes artificiales, para dar respuesta a la teoría de la deducción. Los semánticos lógicos han presentado como absoluto su punto de vista, rechazando casi todo aspecto sociológico y gnoseológico del lenguaje. En particular se opone a los lógicos angloamericanos (Husserl, Wittgenstein, Kotarbinski) en torno al problema del *significado,* que es central de la semántica. Para Schaff no hay diferencia esencial entre concepto y significado; sus diferencias de contenido son accidentales, como entre un concepto científico y un concepto vulgar, entre el significado científico y el de las palabras utilizadas en el lenguaje común. En la obra *Lenguaje y conocimiento,* reiterando que pensamiento y lenguaje constituyen una unidad inseparable, Schaff se atiene a la teoría marxista del reflejo, tratando de armonizarla con la teoría de la praxis humana. Lo que el hombre conoce y el modo como lo conoce no dependen sólo de la estructura de la realidad, sino también del tipo de praxis que ha acumulado a lo largo de su experiencia individual y de la especie.

En escritos posteriores, como en *La filosofía del hombre* (1961) y *Marxismo e individuo humano* (1965), la crítica del marxismo ortodoxo es más abierta. Siguiendo la tendencia humanista, sostiene que el comunismo oficial adolece de una gran laguna, la falta de una adecuada antropología, debido a que ha dejado de lado los escritos juveni-

les de Marx. No es suficiente concebir al hombre como un complejo de relaciones sociales o definirlo como miembro de una clase. Lo fundamental es resolver el problema de su *status* ontológico, esclarecer el sentido de su vida, lo que implica una concepción global del mundo. El comunismo debe presentar una filosofía satisfactoria del hombre como persona y reconocer que más allá del problema de la alienación económica se da un problema urgente de libertad. La alienación no tiene sólo una base económica ni puede resolverse en la lucha política.

Schaff afirma, en contra de los marxistas soviéticos, que en todas las formas de socialismo se presentan distintas clases de alienación, y que, por consiguiente, con la abolición de la propiedad privada no se la elimina automáticamente. Persiste la alienación en el Estado con las estructuras jerárquicas y burocráticas; la misma permanencia del trabajo alienado bajo diferentes formas; la alienación de la familia, en la que se ha adoptado el puritanismo burgués; la alienación por la falta de libertad en las opiniones y opciones políticas, etc.[79]

La apertura crítica de Schaff en estas últimas obras, que ponía en discusión algunas posiciones intangibles de la vida política, suscitó violenta reacción en la burocracia estatal y del Partido, por lo que fue desposeído de sus cargos y de sus puestos de trabajo, como otros muchos intelectuales polacos.

LESZEK KOLAKOWSKI, nacido en 1927, figura entre los filósofos que, a través de una ruptura radical con la versión estaliniana del marxismo, han luchado intensamente por destruir el dogmatismo del pensamiento marxista. Profesor en la Universidad de Varsovia, fue expulsado del Partido por defender un tipo de marxismo abierto que afirma la dignidad del hombre y su función activa en la sociedad. Muy pronto se convirtió, por la profundidad de su pensamiento, por su valor y su originalidad, en uno de los teóricos más destacados, admirados por la juventud polaca y atacado duramente por el Partido. Actualmente reside en Canadá.

Sus escritos principales se recogen en la colección de ensayos de 1956-1959, publicada bajo el título *El hombre sin alternativa*[80]. Kolakowski rechaza la actitud de los marxistas ortodoxos que intentan

[79] Las obras de Schaff van traducidas primero al alemán y después a otras lenguas. Citamos la traducción francesa: *Langage et connaissance, suivi de six essais sur la philosophie du langage* (Paris, Anthropos, 1969). TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: *Introducción a la semántica* (México, Fondo de Cultura Económica, 1966), *Filosofía del hombre* (México, Grijalbo, 1965), *Ensayo sobre la filosofía del lenguaje* (Barcelona 1974), *Sociología e ideología* (Barcelona 1971), *Marxismo e individuo humano* (México, Grijalbo, 1967).

[80] L. KOLAKOWSKI, *Der mensch ohne Alternative* (Munich 1967). La obra contiene los trabajos más significativos de los años 1956-1959; entre ellos: *Concepto actual y concepto no actual del marxismo; Los intelectuales y el movimiento comunista;* Responsabilidad *e historia. El significado del concepto de «izquierda»; ¿De qué viven los filósofos?; La concepción del mundo y la vida cotidiana; Sobre la verdad de la máxima «el fin justifica los medios»; El sacerdote y el bufón*. Además, *K. Marx y la definición clásica de la verdad*, en *Ensayos filosóficos* (Beograd 1964).

defender la pureza de la doctrina, y él mismo aboga por un «marxismo intelectual» frente al institucional estaliniano, o una izquierda humanista, a la que pertenecen todos aquellos que, propugnando un racionalismo radical, adoptan una postura crítica extrema y muestran desconfianza hacia los sistemas cerrados y dogmáticos, dispuestos a revisar tesis y teorías y dar pruebas de tolerancia con respecto a los demás planteamientos científicos. Esta actitud abierta lleva a aceptar cuanto hay de grande en Marx y a reconocer, a la vez, algunos aspectos que, como en el campo de la previsión histórica, Marx estaba equivocado. Porque el marxismo no se configura como una doctrina acabada que haya que aceptar o rechazar en bloque, sino como una tendencia permanente a contemplar el mundo sin prejuicios o un impulso que vivifica la inteligencia y la conciencia social de la humanidad.

En otro interesante ensayo, *La verdad de la máxima «el fin justifica los medios»*, Kolakowski condena duramente las inmorales y criminales acciones llevadas a cabo en nombre del comunismo con el pretexto de que el fin justifica los medios. Los comunistas que recurren a tales métodos son malhechores, que pueden consolidar un poder fundado en el miedo y la mentira, pero que no contribuyen, ni de lejos, a la construcción del comunismo. «El concepto de comunismo contiene otros valores además de las relaciones de producción y el incremento del bienestar, valores que cuentan como *fines en sí* y no sólo como medios». Comunismo quiere decir perfeccionamiento de los principios morales de la vida social y desarrollo de la cultura.

En el estudio posterior sobre *Karl Marx y la definición clásica de la verdad* analiza Kolakowski las fuentes de la concepción marxista del hombre y de la historia, lo que causó fuerte polémica en Polonia. Partiendo de la categoría fundamental de la praxis, declara incompatible con el pensamiento de Marx la teoría del conocimiento como reflejo o representación de la realidad. Es inconcebible la imagen de una realidad absolutamente independiente, que no sea una imagen humana. «El conocimiento sólo puede ser estudiado históricamente, y, por tanto, analizado no en su universalidad, sino en la forma en que se presenta ante nosotros con sus cambios vinculados en la historia, con la vida social de los hombres y con los elementos mudables de su contacto con la naturaleza, con los conflictos sociales y sus soluciones». Un conocimiento, por tanto, de carácter historicista y relativo a la praxis marxista, no de reflejo o representación objetiva de la realidad en sí.

TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, 1966 (Buenos Aires, Amorrortu, 1968); *El racionalismo como ideología y ética sin código* (Barcelona, Ariel, 1970); *La presencia del mito* (México, Amorrortu, 1975).

CAPITULO V

Louis Althusser y el marxismo estructuralista

Introducción.—En el capítulo siguiente viene clasificado este filósofo entre los representantes del estructuralismo. Sin embargo, su estudio debe ser hecho en otro apartado, ya que sus diferencias son muy ostensibles respecto de los otros estructuralistas. Althusser no es simplemente un estructuralista como los pensadores luego expuestos, cuya concepción se centra en torno a esa teoría, si bien cada uno desarrolla una dirección o aplicación distinta dentro de unos supuestos comunes, y en ellos se dará también la influencia del marxismo y el psicoanálisis. Pero nuestro pensador es un filósofo marxista hasta los tuétanos, cuya obra entera concierne al marxismo, su doctrina, sus fuentes y una nueva lectura del mismo, donde ha introducido su propia interpretación estructuralista como algo bastante esporádico y marginal. El mismo declara, en el prefacio a la nueva edición de *Lire le Capital,* que su marxismo se distingue de la «ideología estructuralista» y no entra en tal denominación, si bien conserva estrechas afinidades de *terminología* con el estructuralismo.

Althusser es, por tanto, un filósofo marxista y uno de los conspicuos representantes de la vanguardia de teóricos del marxismo, quizá el más sonado o, al menos, el más polémico entre la multitud de neomarxistas franceses. Mas no puede ser encasillado dentro de los grupos antes estudiados, tanto por su original postura, que lo separa de todos ellos, como por su especial interpretación estructuralista dada al marxismo.

Vida y escritos.—LOUIS ALTHUSSER nació en Birmandreis (Argelia) en 1918. Cursó sus estudios primarios en Argel, y los secundarios en las ciudades patrias de Marsella y Lyon. En 1939, cuando iniciaba sus cursos universitarios en la Escuela Normal Superior de París, estalló la Segunda Guerra Mundial. Fue movilizado, y su servicio en la guerra hubo de interrumpirse con el armisticio del año siguiente. Pasó a un campo de concentración nazi, donde estuvo internado cinco años hasta ser liberado en 1945.

Los años siguientes habrían sido de intensa preparación en los cursos y estudios de filosofía, que prolongaría con los efectuados en

la cautividad, pues en 1948 salta a la vida pública como profesor en la Escuela Normal Superior y miembro del Partido Comunista, según la declaración personal con que comienza su entrevista concedida a Maria A. Macciocchi para el diario italiano *L'Unità:* «En 1948, a los treinta años, llegué a ser profesor de filosofía y me adherí al Partido Comunista francés». Tan señalado acontecimiento de su vida supone una apta disposición subjetiva en ambas vertientes. Por eso añade en dicha entrevista: «La filosofía me interesaba: trataba de realizar mi profesión. La política me apasionaba: trataba de ser un militante comunista. Lo que me interesaba en la filosofía era el materialismo y su función crítica: por el conocimiento *científico* contra todas las mitificaciones del conocimiento *ideológico,* contra la denuncia moral de los mitos y mentiras, a favor de la crítica racional y rigurosa. Lo que me apasiona en la política era el instinto, la inteligencia, el coraje y el heroísmo de la clase obrera en su lucha por el socialismo. La guerra y los largos años de cautiverio me permitieron vivir en contacto con obreros y campesinos y conocer a algunos militantes comunistas. Fue la política la que tuvo la última palabra. No la política en general, sino la política marxista-leninista».

A su inscripción como comunista había precedido, pues, un largo período de maduración, en que se había apasionado por los conflictos políticos y la lucha de clases. En otro prefacio de la obra *Pour Marx* evoca los años de su adolescencia, en que había vivido «la época del Frente Popular y la guerra de España», sin duda con el mismo apasionamiento y enrolándose en las luchas políticas, pues ese período estudiantil «nos hizo hombres instruidos en la existencia de clases, de su lucha y de su significación», por lo que «sacamos la conclusión de unirnos a la organización política de la clase obrera: el Partido Comunista». Se había, pues, apasionado por el comunismo, su praxis política y su doctrina materialista ya desde su adolescencia, antes de inscribirse al Partido. Y tal pasión política fue la que le condujo al estudio a fondo de la filosofía marxista-leninista, pues «la filosofía es el fundamento de la política», como repetirá siempre. Sin embargo, su comunismo anduvo en desacuerdo con la doctrina oficial, siendo uno de los intelectuales insatisfechos con la interpretación ortodoxa de Marx dada por el Partido, como se verá por sus acerbas críticas.

En lo sucesivo, la biografía personal de Althusser anda casi confundida con sus actividades de profesor y de intenso divulgador del marxismo a través de sus escritos y de sus polémicas. Ha llegado a reunir un grupo escogido de adeptos y seguidores que colaboran en sus escritos y publican propias investigaciones. Entre ellos se cuentan P. MACHEREY, E. BALIBAR, J. RANCIÈRE, R. ESTABLET, E. TERRAY, A. BADIOU y otros, unidos en el empeño de publicar obras marxistas en la colección *Théorie.*

Recientemente, un trágico suceso parece haber truncado la brillante escalada hacia la fama y la actividad científica de Althusser. En un acceso de depresión o locura, el filósofo, de sesenta y dos

años, ha asesinado a su esposa, Hélène, de setenta años, con quien vivía en su apartamento de la Escuela Normal Superior; según el dictamen de la autopsia, por estrangulamiento (18-11-1980). Él mismo, que llamó a un médico, el cual ya encontró cadáver a la esposa, confesó a la policía: «He matado a Helena», bajo los efectos de profunda depresión, pues se expresaba con torpeza y era incapaz de dar ningún detalle, siendo internado en un centro psiquiátrico. El hecho produjo consternación en la Escuela Normal, un centro de *élite* intelectual del que Althusser era secretario y en que gozaba de inmenso prestigio. Con tal fallo mental, el renombre de nuestro filófoso se ha apagado.

Los escritos de Althusser son, no obstante, ya numerosos. Había publicado en sus años de preparación *Montesquieu: la politique et l'histoire* (Paris, PUF, 1959) y una colección de textos de Feuerbach (1960). Luego publicó sus dos obras fundamentales: *Pour Marx* (Paris, Maspero, 1965), que es una compilación de artículos publicados en revistas del Partido Comunista entre 1960-1964, y *Lire le Capital* (Paris, Maspero, 1967, 2 vols., con contribuciones de Rancière, Macherey, Establet, Balibar; 2.ª ed. refundida en un volumen, en que sólo queda la colaboración de E. Balibar). Los restantes ensayos y artículos polémicos puede decirse que reafirman o desarrollan las ideas y tesis expuestas en estas dos obras básicas: *La filosofía como arma de la revolución* (Paris 1968, título de la entrevista al diario italiano *L'Unità*, seguida de otros tres artículos: *Idéologie et appareils idéologiques d'État* (de *La Pensée*, Paris, junio 1970), *Réponse à John Lewis* (Paris 1973), *Lénine et la philosophie*, *suivi de Marx et Lénine devant Hegel* (Paris, Maspero, 1972) y *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (Paris 1974, de un curso de 1967). Por fin, los dos trabajos de contestación y crítica contra la doctrina oficial del Partido Comunista francés: *XXII' Congrès* (Paris 1977) y *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti Communiste* (Paris 1978), con alguna otra colaboración en obras colectivas [1].

[1] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—Todos estos textos de Althusser aparecen traducidos en español, a veces con título diverso o repetidos en diversas colecciones dada la brevedad de los mismos: *La revolución teórica de Marx* (*Pour Marx*, México-Buenos Aires-Madrid, Siglo XXI, 1967, 12.ª ed. 1974); *Para leer El Capital* (*Lire le Capital*, México, Siglo XXI, 1969, 10.ª ed. 1974), *La filosofía como arma de la revolución* (México 1968, 8.ª ed. 1974); *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (Buenos Aires 1974), *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a J. Lewis* (Madrid-Buenos Aires, Siglo XXI, 1974); *Lenin y la filosofía* (México 1970), *Hegel y el pensamiento moderno* (Siglo XXI, 1975); *Curso de filosofía para científicos* (*Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Barcelona 1975), *Seis iniciativas comunistas* (*22.' Congrès*, Madrid, Siglo XXI, 1977); *Lo que no puede durar en el Partido Comunista* (Madrid, Siglo XXI, 1978).

Bibliografía.—L. ALTHUSSER, *J. Semprún, M. Simon, M. Verret. Polémica sobre marxismo y humanismo* (México, Siglo XXI, 1968, [6]1974); reproduce *Marxismo y humanismo*, de Althusser, y las respuestas a las críticas de estos autores; VARIOS, E. VERON (ed.), *El proceso ideológico* (Buenos Aires 1971), con una colaboración de Althusser; VARIOS, E. TRÍAS (ed.), *Estructuralismo y marxismo* (Madrid 1969); J. CONILH, *Lecture de Marx*: Esprit, mayo 1967, p.882-901; G. MANTOVANI, *Marxismo strutturale di Althusser*: Vita e Pensiero 59 (1967) p.726-751, M. GODELIER, *Système, structure et contradiction*: Il Capitale, nov. 1966, p.828-864; N. POULANTZAS, R. PARIS, J. POUILLON, artículos en «Le Temps

Retorno al marxismo-leninismo.—La obra primera, *Pour Marx*, con el título español *La revolución teórica de Marx*, compilación de ocho artículos antes publicados, es la fundamental, ya que contiene el núcleo del pensamiento de Althusser, con todo el contenido y el significado de su comprensión marxista. La siguiente obra mayor y los sucesivos trabajos no cambiarán en nada su posición fijada, y sólo vendrán a reelaborar y explicar más los conceptos e interpretación propuestos, sobre todo a defender el marxismo de todas las desviaciones que sofocan su fuerza transformadora. Tal es el sentido del título dado: *Pour Marx*, en defensa de Marx y de su doctrina «científica» contra sus múltiples tergiversaciones.

Esta posición de Althusser aparece bien reflejada en sus numerosos prefacios y notas, sobre todo en la famosa entrevista al periódico *L'Unità*. Se había apasionado primero por los problemas obreros, tomando contacto con ellos y entregándose con ardor a la lucha de clases en defensa de los trabajadores, lo que le llevó a afiliarse al Partido Comunista. A esta actividad revolucionaria y de lucha de clases a que se entregó en el seno del Partido llama él «política marxista-leninista». A ello siguió su deseo de conocer a fondo la doctrina o filosofía en que se fundamentaba. Por eso observa aún al principio de dicha entrevista, verdadera declaración programática: «Después de comprender mejor la política marxista-leninista, comencé a apasionarme *también* por la filosofía, pues, finalmente, podía comprender la tesis fundamental de Marx, Lenin y Gramsci: la filosofía es fundamentalmente *política*... Ser comunista en filosofía es convertirse en partidario y artesano de la filosofía marxista-leninista, es decir, del materialismo dialéctico»[2].

Pero no es fácil convertirse en filósofo marxista-leninista para un profesor de filosofía que, al igual que todo intelectual, tiene la mentalidad de «pequeño bugués». Según Lenin y Gramsci, tales intelectuales no tienen la conciencia o el instinto de clase de los proletarios, y por ello necesitan una conversión o transformación profunda de sus ideas, verdadera

Modernes», mayo 1967; J. TIXIER, *Un Marx ou deux?*: Les Temps Modernes, julio 1967, p.106-148; A. BADIOU, *Le (re)comencement du matérialisme dialectique*: Critique, mayo 1967, p.438-467; J. M. BERMUDO, *De Gramsci a Althusser* (Barcelona 1979); H. WINTER-A. LIVI, L. *Althusser: La revolución teórica de Marx* y *Para leer El Capital*, trad. esp. (1980).

[2] L. ALTHUSSER, *La filosofía como arma de la revolución* (México 1968) p.12. Es la entrevista al diario *L'Unità* (1-2-1968), que lleva este título, el cual da nombre a todo el folleto, compuesto por otros tres trabajos. El mismo texto de la entrevista, reproducido también en la obra *Para leer El Capital* (México 1966) p.5-12.

reeducación mediante el conocimiento de los principios de «la teoría marxista-leninista». Y ya enuncia los dos aspectos o partes de que se compone dicha teoría, división que no cesará de proclamar en todos sus escritos: «La teoría marxista-leninista implica una *ciencia* (el materialismo histórico) y una *filosofía* (el materialismo dialéctico)». Ambas son las armas *teóricas* indispensables que los militantes deben asimilar y utilizar para la lucha de clases proletaria, es decir, para la acción revolucionaria [3].

Althusser reitera aquí su habitual elogio de la doctrina marxista; en sus dos componentes de ciencia y filosofía y la fusión de ambos con el movimiento obrero de la lucha de clases, representa el mayor acontecimiento de toda la historia humana y una revolución sin precedentes en la historia del conocimiento. La nueva ciencia fundada por Marx, que es la ciencia de la historia o materialismo histórico, significa el tercer nivel o «continente» abierto en el conocimiento científico después del descubrimiento de la matemática por Tales y el de la física, llevado a cabo por Galileo y Descartes. La tercera revolución y apertura del nuevo continente de las ciencias de la historia ha sido operada por Marx [4].

En su estudio a fondo de la teoría o filosofía, necesaria para defender y conservar incólume la herencia del marxismo, Althusser expresa la perplejidad y el desconcierto hallados para su recta y profunda comprensión. En numerosas alusiones señala las dificultades encontradas ante las múltiples desviaciones e interpretaciones disidentes que han aparecido de la teoría marxista. Nuestro autor recuerda la reacción ideológica de tendencia liberal producida después de la crítica del «dogmatismo» de Stalin y con la escisión del Partido Co-

[3] Ibid., II p.12-13.

[4] Ibid., IV p.14-15: «1) La fusión de la teoría marxista y el movimiento obrero es el mayor acontecimiento de toda la historia de la lucha de clases, y prácticamente, por lo tanto, de toda la historia humana (primeros efectos: las revoluciones socialistas).

2) La teoría marxista (ciencia y filosofía) representa una revolución sin precedentes en la historia del conocimiento humano.

3) Marx fundó una ciencia nueva: la ciencia de la historia. Voy a usar una imagen. Las ciencias que conocemos operan sobre algunos 'continentes'. Antes de Marx habían sido abiertos al conocimiento científico dos de esos continentes: el de la matemática y el de física. El primero fue abierto por los griegos (Tales) y el segundo por Galileo. Marx abrió al conocimiento científico un tercer continente: el de la historia.

4) La apertura de este nuevo continente ha provocado una revolución en la filosofía. Es una ley: la filosofía siempre está ligada a las ciencias. Esta revolución se llama materialismo dialéctico».—Althusser no cesa de repetir en sus escritos esta teoría de los tres continentes científicos, con alguna mayor amplitud en *Lénine et la philosophie, suivi de Marx et Lénine devant Hegel* (París 1972) p.52-55.

munista chino, reacción que lleva a nueva interpretación desarrollada por numerosos intelectuales comunistas liberados del dogmatismo estaliniano. Esta tendencia busca apoyo en las *obras de juventud* de Marx, que contienen, sin duda, bases para los temas de una filosofía del hombre, de su libertad y dignidad, provocando una inversión asombrosa de la situación en la filosofía marxista. La URSS y los partidos comunistas occidentales habrían vuelto a la construcción de un socialismo democrático bajo la consigna humanista. «El tema del humanismo marxista, la interpretación humanista de la obra de Marx, se han impuesto progresiva e irresistiblemente, en la filosofía marxista reciente, al interior mismo del Partido Comunista soviético y de los partidos occidentales». Althusser se lamenta especialmente de la falta de «maestros» en filosofía marxista dentro de la tradición comunista de Francia, lo que ha conducido a sus intelectuales marxistas por el camino de un humanismo desviado, invadido por la ideología burguesa. Todo ello revela que el fin del dogmatismo estaliniano «no nos ha devuelto la filosofía marxista en su integridad»[5].

De ello concluye Althusser que los partidos comunistas se han sumido en honda «crisis internacional». La tarea de los comunistas en la hora actual es restituir la teoría marxista en todo su vigor y luchar en su defensa contra las dos falsas interpretaciones extremas: contra la interpretación *dogmática* y contra la *interpretación oportunista* del marxismo. Bien entendido que esta desviación revisionista (incluyendo las interpretaciones idealista, liberal y, sobre todo, *humanista)* representa hoy el peligro principal para el marxismo. Se ha de reconocer «la perspectiva teórica revolucionaria de la ciencia y la filosofía marxista», pues, como repetía Lenin, «sin *teoría* revolucionaria no hay *acción* revolucionaria». Y se ha de luchar «contra la concepción del mundo burgués y pequeñoburgués, que siempre amenaza la teoría marxista y actualmente la penetra profundamente», ya que se complementan con «el neopositivismo y el subjetivismo fenomenológico-existencialista»[6].

Tal es la tarea que ha asumido para sí Althusser: un re-

[5] *La revolución teórica de Marx*, vers. esp. (México, Siglo XXI, 1974), prólogo a la segunda edición, p.XII-XV. *Prefacio hoy* p.15-21.

[6] *La filosofía como arma de la revolución* p.40. Añade otras dos tareas: «Conquistar para la ciencia la mayoría de las ciencias humanas, y, ante todo, las ciencias sociales, que, salvo excepciones, ocupan, por impostura, el continente de la historia, del cual Marx nos dio las claves». «Desarrollar con rigor y audacia la nueva ciencia y la nueva filosofía, ligándolas a las exigencias o invenciones de la práctica de la lucha de clases revolucionaria».

torno a la filosofía marxista en toda su integridad y una defensa tenaz de la misma contra sus desviaciones, volviendo al estudio e interpretación real de las fuentes. Este marxismo que se propone rectificar en una investigación del pensamiento *filosófico* de Marx es siempre llamado el marxismo-leninismo, es decir, los principios de la nueva ciencia y filosofía descubiertos por Marx y Engels, junto con las formulaciones y aplicaciones que Lenin extrajo de esos principios en una elaboración teórica rigurosa. Marx, Engels y Lenin son citados de continuo en sus textos como los clásicos del marxismo (sus Sagradas Escrituras) por nuestro filósofo, que así vuelve, en cierto modo, a la escolástica marxista, aunque no a la ortodoxia oficial. Ya advirtió Lenin que Marx construyó solo «las piedras angulares» del edificio doctrinal y que algunos de sus principios sólo aparecen «en estado práctico» en sus textos y en el de sus sucesores. Lenin extrajo diversos otros principios, pero queda todavía amplio campo del contenido doctrinal, que ha de hacerse explícito mediante un esfuerzo de «elaboración, de transformación y producción teórica».

Tal será el trabajo de elaboración, complementado por la función *crítica* de interpretación rectificadora sobre los textos marxistas, que aún queda por llevar a cabo*.

La posición de Althusser es, por tanto, de *vuelta* a un riguroso marxismo-leninismo frente a los modernos neomarxismos humanistas, tachados siempre de idealismos, mistificaciones e ideologías burguesas. La autoridad de Lenin queda, asimismo, acentuada y revalorizada, cuyos textos son aducidos con gran frecuencia y en pie de igualdad con los de Marx. Es por ello denominado su pensamiento como un *neoleninismo*, e incluso por algunos de sus detractores como neoestalinismo. En todo caso, su postura es representativa de un marxismo duro, en lucha implacable contra todos los desviacionismos y acentuada por su proclamación de la unión indisoluble de la teoría y praxis marxista; de la conjunción de la «práctica teórica», que son la ciencia y filosofía del materialismo histórico y dialéctico, con la práctica política de *la lucha de clases revolucionaria*. Con Lenin y los militantes comunistas, nuestro filósofo mantiene «el carácter revolucionario de la teoría marxista». La filosofía, según dijo Marx, dejó de «interpretar el mundo» y se convirtió en un arma para su transformación: *la revolución*. Filosofía marxista-leninista y lucha de

* *Acerca del trabajo teórico*, art. en *La filosofía como arma de la revolución* p.84-95.

clases revolucionaria «van unidas como los dientes y los labios»[8].

Lectura crítica de las obras de Marx.—La ferviente adhesión al marxismo-leninismo, agresivo y revolucionario, está condicionada en Althusser a una interpretación nueva de la obra y fondo doctrinal de Marx, que le aleja notablemente de la enseñanza del comunismo oficial, y de la cual depende, como consecuencia, la otra interpretación estructuralista de importantes tesis marxistas.

Tal es el tema de *La revolución teórica de Marx*, que se prolonga en la mayoría de los otros escritos y constituye, en rigor, el argumento central de todas sus disquisiciones y polémicas sobre el marxismo. En síntesis, la nueva interpretación tiene este punto de partida: Althusser rechaza las llamadas *obras de juventud de Marx* (los famosos *Manuscritos de 1844* y los otros escritos, desde la disertación de doctorado hasta *La Sagrada Familia* inclusive) como conteniendo la auténtica concepción del marxismo. Se sabe que después de la crítica del dogmatismo estaliniano, los intelectuales comunistas vivieron la reacción ideológica de tendencia liberal, que encontraba su apoyo en estas *obras de juventud*. Y todos los neomarxistas occidentales se han apropiado estos temas filosóficos de la filosofía del hombre, de la persona humana en «libertad» y de su «alienación y liberación», que se exponen en dichos escritos, para construir una «interpretación humanista» de la obra de Marx; un *humanismo marxista* que se ha extendido por todas las tendencias comunistas recientes desde el XX Congreso del Partido, en reacción al dogmatismo del período estalinista.

Esta es la raíz y motivación profunda de la nueva interpretación de Althusser, que se opone absolutamente a esa versión liberal, humanista y revisionista del marxismo y trata de resucitar la verdadera imagen de un Marx revolucionario, destructor de mitos «religiosos» y creador de la nueva ciencia del socialismo. Las llamadas «citas célebres» con que se exponía el marxismo ya no son suficientes; es necesario realizar una lectura crítica a partir de las fuentes mismas, volver a la investigación de los textos de Marx.

Del estudio de dichas *obras de juventud* de Marx concluye nuestro filósofo que esos textos no contienen aún la filosofía marxista, sino una ideología *premarxista*, aquella filosofía crítica y humanista en que se había formado primero. No hay un desarrollo intelectual homogéneo, sino una *diferencia específica* entre la especulación de esos textos y la verdadera ciencia, que va a fundar en la época posterior con conceptos y categorías netamente distintos. A esto llama, con expresión tomada de Bachelard, la *ruptura (coupure) epistemológica* que

[8] *La filosofía como arma de la revolución* p.19-20. Cf. p.21 final: «En filosofía no puede hacerse nada al margen de la posición de clase del proletariado. Sin movimiento revolucionario no hay teoría revolucionaria, especialmente en filosofía. La lucha de clases y la filosofía marxista-leninista están unidas como los dientes y los labios».

adviene en su pensamiento, y que designa el paso a la nueva *problemática* (expresión tomada de Jacques Martin para significar «la unidad específica de una formación teórica») con nuevos conceptos y nueva terminología. Esta «ruptura epistemológica» divide el pensamiento de Marx en dos períodos esenciales: el período todavía «ideológico», anterior a la ruptura de 1845, y el período «científico», posterior, en que, después de largo trabajo de elaboración positiva, llegó Marx a dar forma definitiva a su proyecto revolucionario de filosofía. Los textos de la ruptura de 1845 serían las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*, donde aparece por primera vez la nueva problemática del marxismo, aunque de modo aún negativo y oscilante. Por eso distingue estos textos de las «obras de maduración» (hasta 1857) y de las «obras de madurez», que culminan en *El Capital*[9].

La tesis es opuesta a la interpretación común de los comentaristas y radicales sus consecuencias. La interpretación general niega tal discontinuidad o ruptura, aceptando sólo una evolución continuada en el pensamiento de Marx. Los famosos *escritos de juventud* se resienten de la influencia excesiva de las categorías hegelianas, de las que Marx se va a liberar mediante la inversión, operada por Feuerbach, de la dialéctica idealista de Hegel en materialismo, poniendo sobre sus pies esa dialéctica que andaba de cabeza. Incluso muchos ven en esos *Manuscritos de 1844* la parte más profunda del pensamiento de Marx[10]. Todo ello es rechazado por Althusser. No es cierto que Marx se haya liberado del idealismo de Hegel, pues, salvo en un texto aislado, el joven Marx no ha sido *nunca hegeliano*. Su formación primera tuvo lugar en la filosofía radical de los jóvenes neohegelianos, en que se formó también Feuerbach, y que no era idealismo hegeliano, sino derivación de la «filosofía especulativa» alemana; asimismo jugó un gran papel en su *formación teórica*, «una especie de pedagogía del espíritu a través de las formaciones teóricas de la misma ideología»[11].

Althusser divide por ello la evolución del pensamiento del joven Marx en dos etapas: 1. *La primera etapa* «está dominada por un humanismo racionalista liberal, más cercano a Kant y Fichte que a Hegel». Este momento lo ocupan los artículos publicados hasta 1842, que suponen una problemática de tipo kantiano-fichteano. «La historia sólo es comprensible a través de la esencia del hombre, que es libertad y razón. La libertad es la esencia del hombre, como el peso es la esencia de los cuerpos». La libertad es, como querían Kant y Fichte, autonomía, obediencia a la ley interior de la razón; una ra-

[9] *La revolución teórica de Marx*, vers. cit. (México 1974), prólogo a la 2.ª ed., p.XII-XIV. *Introducción*, por M. HARNECKER, p.1-9; *Prefacio hoy* II p.22-30.

[10] *Sobre el joven Marx*, en *La revolución teórica de Marx* p.40-42: «Filósofos, ideólogos, religiosos, se han lanzado a una gigantesca empresa de *crítica y conversión*: que Marx vuelva a las fuentes de Marx y que confiese que el hombre maduro no es sino el joven Marx disfrazado».

[11] Ibid., p.70; cf. *Prefacio hoy* p.26.

zón que ha existido siempre, aunque «no siempre bajo la forma racional».

2. *La segunda etapa* (1842-1845) «está dominada por una nueva forma de humanismo: el humanismo *comunitario* de Feuerbach». Marx sigue profesando una filosofía del hombre. Pero ahora el hombre es libertad y razón, porque primero es un «ser comunitario» (*Gemeinwesen*), que no se realiza ni teórica ni prácticamente, sino dentro de las relaciones humanas universales, tanto con los hombres como con sus objetos (la naturaleza humanizada por el trabajo). La historia es la enajenación del hombre verdadero en el hombre enajenado, en los productos enajenados de su trabajo (mercancías, Estado, religión). La nueva teoría del hombre da origen al nuevo tipo de acción política de una reapropiación práctica por el hombre de su esencia. También la revolución no será ya sólo *política* (reforma liberal del Estado), sino *humana* (comunista), para restituir al hombre su naturaleza alienada en la forma fantástica del dinero, del poder y de los dioses.

A partir de la ruptura epistemológica de 1945, Marx rompe radicalmente con toda teoría que funda la historia y la política en la esencia del hombre, la cual comporta tres aspectos teóricos indisociables:

«1) Formación de una teoría de la historia y de la política fundada en conceptos radicalmente nuevos: los conceptos de formación social, fuerzas productivas, relaciones de producción, superestructura, ideologías, determinación; en última instancia, por la economía, etcétera.

2) *Crítica radical de las pretensiones teóricas* de todo humanismo filosófico.

3) Definición del humanismo como *ideología*» [12].

Tal es la ruptura por la que Marx se libera de la «capa gigantesca de ilusiones y mitos» en que estaba esclavizado su pensamiento de juventud y llega al descubrimiento de la nueva problemática del marxismo. No se puede decir, por tanto, que «la juventud de Marx pertenece al marxismo», sino que conduce al marxismo, por el combate heroico que hubo de entablar para liberarse de sus orígenes [13].

De ahí que Althusser añada: «La ruptura con toda antropología y todo *humanismo filosófico* no es un detalle secundario: forma una unidad con el descubrimiento científico de Marx» [14]. Porque, en efecto, con el mismo argumento por el que funda y adopta una problemática nueva, rechaza la problemática filosófica anterior, es decir, la filosofía idealista o burguesa, que en todos sus aspectos y desarrollos (teoría del conocimiento, concepción de la historia, de la econo-

[12] *Marxismo y humanismo*, en *La revolución teórica de Marx* p.187-188; cf. p.182-186.
[13] *Sobre el joven Marx*, ibid., p.68-69.
[14] *Marxismo y humanismo*, ibid., p.188.

mía, moral, estética, etc.) «descansaba sobre una problemática de la *naturaleza humana*, o la esencia universal del hombre». La repulsa de todo humanismo se implica, pues, esencialmente en la nueva filosofía que Marx va a constituir. Mas las dos concepciones anteriores eran calificadas de humanismo. Quedan, pues, eliminados los conceptos y categorías en que se fundaban aquellas ilusorias filosofías —las famosas alienaciones del hombre, de su libertad y de su trabajo—, con la superación (*Aufhebung*) de las mismas, o liberación del individuo humano en el sentido que tenían en el idealismo hegeliano; y el mismo materialismo naturalista de Feuerbach, imbuido aún de categorías idealistas de la persona y su libertad. Althusser subraya que tal materialismo premarxista implicaba los dos postulados que Marx rechaza:

«1) que existe una esencia universal del hombre;

2) que esta esencia es el atributo de los *individuos considerados aisladamente*, quienes son sujetos reales».

Los dos postulados son rechazados, por cuanto implican un *empirismo del sujeto* —que «existen *sujetos concretos* como datos absolutos»— y un *idealismo de la esencia* —para que estos individuos concretos sean hombres han de llevar en sí toda la esencia humana—. Marx no admite tales postulados, y «echa a las categorías filosóficas de *sujeto*, *empirismo*, *esencia ideal*, etc., de todos los campos en que reinaban»[15].

Más tarde será más explícito al rechazar la realidad ontológica del sujeto humano concreto disuelto en estructuras.

La conclusión derivada de aquí es el rechazo de todos los modos de humanismo teórico dentro de la filosofía de Marx, que ha reemplazado las viejas categorías de individuo-esencia humana por los nuevos conceptos de formaciones sociales, fuerzas de producción, relaciones de producción, estructuras, etc. «Desde este ángulo estricto de la teoría, se puede y se debe hablar de un *antihumanismo teórico en Marx*... Sólo se puede *conocer* algo del hombre a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre. Todo pensamiento que se reclamase de Marx para restaurar una antropología o un humanismo teóricos sería sólo cenizas»[16].

Ello no obsta a que al final de este denso trabajo *Marxismo y humanismo* se admita y elogie con gran énfasis el *humanismo socialista* de carácter práctico y nacido de las relaciones de producción marxista, que implicaría el rechazo de toda esclavitud económica y esclavitud política, así como de todas las discriminaciones raciales y religiosas. Eso sí, con tal de que no se acepte la «idea teórica del hombre», la

[15] Ibid., p.188-189.

[16] Ibid., p.190. Consecuente con esta trayectoria, Althusser rechaza (p.190 nt.7) toda idea de *reificación* o cosificación aplicada a la realidad del sujeto humano: «Una ideología de la reificación que ve por todas partes *cosas* en las relaciones humanas confunde, bajo la categoría de 'cosa' (que es la categoría más extraña a Marx), todas las relaciones sociales pensadas bajo el modelo de una ideología del dinero-cosa».

ideología humanista. La sutileza retórica de Althusser es capaz de paliar estas y otras incoherencias[17].

En consecuencia, todo tipo de «humanismo burgués o cristiano de la persona» queda relegado al plano de *ideología*; es un término «ideológico», ajeno al campo de la ciencia marxista. La «ideología» recibe la aceptación común peyorativa que le había dado Marx: es la filosofía ilusoria y falsa, ordinariamente referida a la «ideología alemana», o filosofía clásica racionalista e idealista; y, en general, la filosofía burguesa y reaccionaria, opuesta a la «verdadera filosofía» que es el marxismo, y que es designada a veces como «teoría». Althusser le agrega, además, otra significación: la «ideología» —cual es la concepción del humanismo ya rechazado— constituye un sistema de representaciones (imágenes o conceptos) que «se imponen como estructuras a la inmensa mayoría de los hombres sin pasar por su *conciencia»*, y actúan sobre ellos mediante un proceso que se les escapa. «La ideología es profundamente *inconsciente*, aun cuando se presenta bajo una forma reflexiva». Y constituye una «estructura esencial» en la vida histórica de las sociedades, por lo que tampoco una sociedad comunista puede prescindir jamás de una ideología en moral, en arte o en «la representación del mundo»[18]. Es ya la presencia del estructuralismo y su raíz en el inconsciente.

Interpretación estructuralista del marxismo.— A su rígida concepción de un marxismo de marcado cariz leninista, Althusser incorporó la interpretación estructuralista. Esto llegó a negarlo expresamente en declaración posterior. La terminología y algunas de las formulaciones que emplea —dice— son a menudo próximas a las de la «ideología estructuralista». Pero las diferencias son fundamentales. Esa moda filosófica del estructuralismo es «una *ideología formalista de la combinatoria»* que explota algunos progresos reales de las ciencias. Pero «Marx empleó el concepto de estructura mucho antes que nuestros estructuralistas. La teoría de Marx no puede ser reducida a una combinatoria formalista. El marxismo no es estructuralismo»[19].

Tal declaración, y otras, al parecer posteriores, verdaderas sin duda, no desmienten la opinión general, que ve en los textos de Althusser un amplio margen de elementos estructuralistas fusionados con su sistema y como factores de explicación interpretativa de los problemas de marxismo. Ante todo está el influjo general de ese concepto básico. Nuestro filósofo prodiga el término y noción de «estructuras» para designar

[17] Ibid., V p.196-199.
[18] Ibid., IV p.192-194.
[19] *Al lector*, nota a la 2.ª ed. de *El capital* (París 1968) p.3-4

las formaciones sociales, científicas e ideológicas y otros muchos de sus conceptos.

La interpretación estructuralista destaca en el problema esencial, que es la explicación de la *dialéctica* marxista. Como se ha indicado, Althusser parte de negar tenazmente que los conceptos de Hegel hayan sido asumidos y hechos suyos por Marx, el cual aparece hegeliano sólo en un texto final de su obra juvenil. Por lo mismo, la dialéctica de Hegel no podía pasar a la teoría marxista. Ni siquiera después de la *inversión* practicada por Feuerbach, el cual volvió a poner «la filosofía especulativa sobre sus pies» sólo para sacar de ello «una antropología idealista» que no puede aplicarse a Marx. Althusser rechaza en su crítica que de esa mera «inversión» de la dialéctica, que sólo concierne al mundo ideal e invertido de Hegel, pueda surgir la dialéctica marxista, la cual se aplica «al mundo real».

La tal inversión es una metáfora y sólo implica «un cambio de sentido», mientras que «la dialéctica marxista es, en su principio mismo, lo opuesto de la dialéctica hegeliana», la cual es «mixtificadora y mística», que concierne al mundo de la idea y no al mundo de lo real. La diferencia es, pues, radical y concierne a la *naturaleza de la dialéctica* considerada en sí misma.

«No plantea el problema del sentido de la dialéctica, sino el de la *transformación de sus estructuras*... Ello implica que *estructuras fundamentales de la dialéctica hegeliana* tales como la negación, la negación de la negación, la identidad de los contrarios, la superación, la transformación de la cantidad en cualidad, la contradicción, etc., *posean en Marx* (en la medida en que son empleadas, lo que no ocurre siempre) *una estructura diferente de la que poseen en Hegel*»[30].

Muchas de esas categorías no son, en efecto, empleadas por Marx, y de varias de ellas insistirá Althusser que no tienen validez, como la contradicción de la contradicción y el famoso proceso triádico con su resultado de la superación-supresión del contrario en la síntesis, que será combatido con frecuencia. Se trata, por tanto, más que de una mera transformación categorial, de un cambio en la concepción de la dia-

[30] *Contradicción y sobredeterminación*, en *La revolución teórica de Marx* p.71-75; cf *El joven Marx*, ibid., p.58-59. La disputa de Althusser mira a dejar sin valor a dicha teoría de la «inversión», repetida por Marx en su famoso «Posfacio» a la 2.ª ed. de *El capital*. «La dialéctica en Hegel estaba cabeza abajo. Es preciso invertirla para descubrir el núcleo racional encubierto en la envoltura mística»... La «envoltura mística» representa todo el elemento mixtificador o escoria idealista, inseparable de tal dialéctica.

léctica marxista, que ya no es hegeliana. Althusser recalca especialmente que el *concepto marxista de la contradicción* ha cambiado, como aparece en la historia (que detalla) de las revoluciones, que se desencadenan según el principio enunciado por Lenin de la ruptura (revolucionaria) de la cadena por el eslabón más débil. Las contradicciones se acumulan, y la revolución sucede en el lugar y momento de *fusión* de las condiciones objetivas y subjetivas de la situación revolucionaria [21].

Althusser viene por ello a sustituir la contradicción hegeliana por su nuevo principio de *sobredeterminación,* concepto que viene de la lingüística y el psicoanálisis, afirma. La contradicción hegeliana es *simple,* se mueve en un antagonismo entre dos contrarios, y sólo refleja la simplicidad de un principio espiritual interno, que es la forma abstracta de la conciencia en su proceso de exteriorización y enajenación, con la reducción posterior de todos los fenómenos múltiples a la unidad de la conciencia. Tal simplicidad de la contradicción hegeliana no refleja sino su propia ideología de los momentos de la ideas, no la complejidad de la dialéctica marxista ni su concepción de la historia o de las relaciones de producción, porque «la contradicción capital-trabajo no es jamás simple, sino que se encuentra especificada por las formas y las circunstancias históricas concretas en las cuales se ejerce: especificada por las formas de *superestructura* (Estado, ideología dominante, religión, movimientos políticos), por la *situación histórica interna y externa»,* etc. La contradicción que provoca la ruptura revolucionaria, aunque aparentemente simple, está siempre *sobredeterminada.* «La situación revolucionaria en Rusia se debía al carácter de *intensa sobredeterminación* de la contradicción fundamental de clase», motivada por los demás factores de sobreestructura y situación concreta de la sociedad [22].

Estas prolijas reflexiones van encaminadas a mostrar que la dialéctica marxista no deriva del concepto de contradicción hegeliana ni aun por inversión de su dialéctica, concluyendo, además, que el factor económico es determinante en *última instancia,* pero no el único, ya que se le agregan otras determinaciones impuestas por las superestructuras y situaciones o acontecimientos concretos. El trabajo posterior y aún más di-

[21] Ibid., p.76-81.
[22] *Contradicción y sobredeterminación,* ibid., p.82-96.

fuso, *Sobre la dialéctica materialista*, vuelve de nuevo a retractar el tema, interpretando desde los supuestos del estructuralismo este punto crucial de la dialéctica marxista. El punto de partida es la teoría de Mao Tsé-tung sobre la pluralidad de contradicciones, a quien acude Althusser (además de Lenin) como intérprete y comentarista autorizado de Marx. En su ensayo *Sobre la contradicción*, Mao expuso, en efecto, que en todo proceso complejo existe una pluralidad de contradicciones, entre las cuales una es la contradicción principal y las demás secundarias. Un proceso simple tiene sólo un par de opuestos, pero en todo proceso complejo existen siempre más de dos contradicciones. Lo simple no es una categoría originaria, y no existe jamás sino en una estructura compleja. Se ha de rechazar, sin más, «la matriz hegeliana de la contradicción» como proceso simple de dos opuestos[23].

Ahora bien, las sociedades son realidades complejas, y todas sus relaciones y procesos de producción se desarrollan en todos complejos estructurados. Mao, además, enuncia «la ley del desarrollo desigual de las contradicciones». El todo complejo posee «la unidad de una estructura articulada dominante», y esa unidad estructurada implica la relación de dominación-subordinación, de tal modo que haya una *estructura dominante*. Si «toda contradicción se sitúa dentro de un todo complejo estructurado dominante, no se puede pensar el todo complejo fuera de sus contradicciones, fuera de su relación de desigualdad fundamental». Ello implica que las contradicciones secundarias son necesarias a la existencia misma de la contradicción principal, que constituye realmente su condición de existencia. Así, las relaciones de producción no son un simple fenómeno de las fuerzas de producción, sino, a la vez, su condición de existencia; y «la superestructura no es un mero fenómeno de la estructura; es, al mismo tiempo, su condición de estructura»[24].

Con esta utilización profusa de los conceptos de *estructura*, de un *todo complejo estructurado*, de *estructura dominante* y similares, trata, pues, Althusser de explicar la especificidad de la dialéctica marxista en las relaciones de producción. Los procesos de producción han de verse como complejos estructurados. Las contradicciones secundarias, significadas por las

[23] *Sobre la dialéctica materialista*, en *La revolución teórica de Marx* 4 p.160-165; cf p.132-181.
[24] Ibid., p 169-170.

«situaciones concretas», las «circunstancias» de la lucha de clases, los acontecimientos políticos y las superestructuras ideológicas, no llegan a anular «la estructura dominante que reina sobre tales contradicciones», es decir, «la determinación, en última instancia, de la economía». Por ello, la estructura económica es el último determinante del proceso dialéctico y de la consiguiente marcha de la historia. Pero va condicionada por el conjunto de contradicciones secundarias, con las cuales forma un todo complejo, una totalidad estructurada. Tal es el concepto antes enunciado de sobredeterminación, en que consiste «el rasgo más profundo de la dialéctica marxista» [25].

Y Althusser prosigue desarrollando tal dialéctica marxista, fuertemente impregnada de conceptos y terminología estructuralistas sobre todo en sus aplicaciones a la «práctica política», recalcando «la acción recíproca entre la infra y la supraestructura... a cada instancia de la totalidad social, a cada contradicción». Porque tal contradicción «sobredeterminada» sigue siendo «el motor de todo desarrollo» y el motor de la historia; mas ya no en cuanto negatividad o abstracción hegeliana de «negación de la negación», sino en cuanto implica una lucha real «para variar la relación de las contradicciones en la estructura dominante»; y en tal sentido sigue teniendo validez la tesis fundamental marxista: «la lucha de clases es el motor de la historia».

La filosofía marxista en «El capital». — La otra obra mayor de Althusser lleva el título *Para leer El capital*, que prolonga y completa la anterior y fue escrita en colaboración con sus discípulos. Su segunda edición, reproducida en la traducción española, ha sido reducida a un volumen, suprimiéndose los textos de Rancière, Macherey y Establet, y quedando sólo la amplia contribución de E. Balibar, reflejo del pensamiento del maestro. Pero a la vez es mejorada, y «representa estrictamente las posiciones teóricas del texto original» [26].

El capital fue presentado por Althusser desde un principio como la obra madura de Marx, conteniendo, junto con la otra imperfecta, *Contribución a la crítica de la economía política*, la propia filosofía mar-

[25] Ibid., p.171-180. Cf. p.171: «Esta reflexión sobre las condiciones de existencia de la contradicción..., esta reflexión sobre la *estructura articulada dominante*, que constituye la unidad de todo complejo dentro de cada contradicción, *he aquí el rasgo más profundo de la dialéctica marxista*, aquel que traté de expresar antes a través del concepto de *sobredeterminación*».

[26] L. ALTHUSSER, E. BALIBAR, *Para leer El capital*, vers. esp. (Mexico, Siglo XXI, [10]1974). *Al lector* p.3.

xista después de la ruptura epistemológica que la separa de las obras de juventud. Ya en la obra anterior insistió con énfasis que «Marx no escribió una dialéctica» (en que se condensa su teoría filosófica), aunque pensó escribirla. Engels y Lenin sabían que Marx no había dejado una «dialéctica» en estado *teórico*. La dialéctica marxista existía, sí, en *El capital*, «pero *en estado práctico*». Es decir, había expuesto en numerosas indicaciones la que llama «la práctica teórica marxista», donde se encuentra su dialéctica en acción. También se contiene en *«la práctica política marxista»* de la lucha de clases y de toda la acción revolucionaria llevada a cabo por Lenin y los partidos comunistas, las cuales demuestran el método revolucionario de hacer la dialéctica marxista. Tal teoría está sólo estructurada, en sus «piedras angulares», en algunos desarrollos de Lenin y Mao, y debe ser ulteriormente evolucionada, al compás de los nuevos cambios y situaciones, por los teóricos de dicha línea, los cuales no deben contentarse con las «citas célebres». La teoría marxista no estaría, por tanto, aún completada[27].

Tal es el supuesto introductorio del nuevo trabajo *Para leer El capital*, libro aún más difuso, de oscura investigación sobre esta obra de Marx, en que predomina el análisis epistemológico sobre el económico y donde se patentiza aún más la interpretación estructuralista.

La extensa especulación del prefacio explica el sentido del título y el alcance de la investigación. *El capital* parece, por su materia, una obra de economía política y a la vez tiene un amplio contenido histórico de esta disciplina. Por eso ha sido leído preferentemente por economistas, historiadores y literatos. Ello indica que es susceptible de diversas lecturas. Leer *El capital* como economista significaría cuestionar el valor económico de sus análisis; algo similar cabe decir si es leído por alguien como historiador o como lógico. Pero Althusser va a leer la obra «como filósofo», lo cual implica plantear el problema de la diferencia específica de su *objeto* y método de su discurso, es decir, en qué se distingue no sólo del objeto de la economía clásica y moderna, sino también del objeto de las obras de juventud de Marx, o del discurso filosófico ideológico de su primera formación idealista, y cómo se distingue por su método de la dialéctica hegeliana. ¿Constituye «una mutación epistemológica en su objeto, su teoría y su método» la fundación de una ciencia nueva que marca una revolución en la historia?[28]

Por ello, *El capital*, más que obra alguna, permite ser objeto de una *doble lectura*, ya que contiene la nueva filosofía marxista, pero en estado práctico y latente bajo los términos de la economía clásica. Una *primera lectura* es la inmediata o literal, por la que pueden leerse las teorías de los economistas, sus discordancias y fallos. Pero cabe una *segunda lectura*, que Althusser denomina *sintomal o sintomática*, por

[27] *Sobre la dialéctica materialista*, en *La revolución teórica de Marx* p.142-150.
[28] *Para leer El capital. Prefacio. De El capital a la filosofía de Marx*, ed. cit., p 12-19

la que en las carencias, ausencias o desaciertos pueden leerse síntomas teóricos de un *segundo texto*, sólo visible a una «mirada aguda»: la mutación de conceptos que se ofrece a esa nueva perspectiva o «cambio de terreno», que es el segundo modo de leer. Es la segunda lectura que practicó Marx cuando lograba ver en los textos de la economía de A. Smith la problemática invisible «contenida en la paradoja de sus respuestas, sin pregunta planteada». Y es la lectura que va a practicar Althusser en su análisis de *El capital*, extensible a los demás textos de autores marxistas; una lectura profunda que permite descubrir, en la letra enigmática de sus expresiones ideológicas, «el concepto de *la eficacia de una estructura sobre sus elementos*»[29].

Tal método de *segunda lectura* es de carácter estructuralista y se inspira en el inconsciente freudiano. Althusser remite a la lectura de Freud llevada a cabo por Lacan, citando también a Foucault. «Bajo la inocencia de la palabra hablada se descubre la profundidad de un segundo discurso completamente distinto: *el discurso del inconsciente*»[30]. Desde este supuesto, va a concluir él también en una versión estructuralista de la filosofía marxista.

La nueva lectura de Marx lleva también consigo «una *nueva concepción del conocimiento* que la fundamente», sobre la cual se extiende nuestro filósofo en interminable digresión[31]. Rechaza como «empirismo» todo proceso cognoscitivo «que acaece entre un objeto dado y un sujeto dado» por la operación en que el sujeto extrae de un objeto *real* su esencia, y que se denomina abstracción real. Pero el conocimiento, según Spinoza y Marx, no recae sobre un *objeto real*, sino «sobre el objeto del pensamiento, que lo produce en sí mismo como concreto o totalidad de pensamiento», absolutamente distinto del objeto o concreto real. La producción del conocimiento no se realiza trabajando sobre un objeto real (el conocer será también un modo de producción), sino sobre una «materia prima» ya elaborada en el sentido de Marx: mediante «la imposición de una *estructura compleja* que la constituye como objeto de conocimiento». La teoría, que sigue exponiéndola Althusser de manera confusa y enigmática y hasta excluyendo «la solución ideológica de sujeto y objeto», parece abocar a un neokantismo y desde luego niega la doctrina del «reflejo», fundamental en la ortodoxia leninista.

La temática o contenido se despliega en una serie de abstrusas lucubraciones que resisten cualquier intento de reducción a síntesis ordenada. Cabe indicar, al menos, su larga y enigmática teorización del *tiempo histórico* como base para deshacer los malentendidos sobre la interpretación marxista del concepto de historia, donde se incorporan los conceptos estructuralistas de sincronía y diacronía

[29] Ibid., p.35, cf. p.20-39.
[30] Ibid., p.21; cf. p.51 113-114. Al parecer, fue Lacan quien puso a Althusser sobre la vía del estructuralismo, estimulándole a leer a Marx al modo como Lacan mismo leía a Freud.
[31] Ibid., p.40-77; cf. p.40-49 62.

para construir una noción de «historia estructural» como distinta de un concepto ideológico y diacrónico de historia. Y especialmente se ha de destacar la crítica del *historicismo absoluto* de Gramsci y otros italianos, que, bajo la influencia de Groce, presentan el marxismo como historicismo. Sin duda, Gramsci, con su filosofía de la praxis como política, ha merecido frecuentes elogios de nuestro filósofo. Pero también declina hacia una concepción historicista del materialismo histórico, poniendo el acento en lo histórico y relegando el «materialismo», en cierto modo, a la metafísica, con lo cual incide en la ideología. La crítica se vuelve, asimismo, contra el humanismo historicista de Sartre, del joven Lukács y de Korsch. «Sólo una lectura crítica de las obras de juventud de Marx y un estudio en profundidad de *El capital* puede aclararnos los peligros de un humanismo y un historicismo *teóricos* extraños a la problemática de Marx», concluye Althusser [12].

La parte central de la obra se ocupa del tema propio de *El capital*, que es la economía. Pero de análisis económicos concretos —el trabajo, rentas, plusvalía, acumulación capitalista, etc.— sólo se habla en alusiones generales. La cuestión tratada es única, marcada en el título: *El objeto de «El capital»*. Se trata de un problema teórico de interpretación, y la solución del mismo está señalada en el subtítulo puesto por Marx: *Crítica de la economía política*. Criticar la economía política «quiere decir oponerle una nueva problemática y un objeto nuevo; por lo tanto, someter a discusión el *objeto* mismo de la economía política». Pero como ésta se define por un objeto, la crítica que se le hace partiendo de un objeto nuevo «puede alcanzar la economía política en su misma existencia. La crítica realizada por Marx es, por lo tanto, radical: la economía política, tal como se la define, no tiene, para Marx, ningún derecho a existir» [13].

Así planteado el problema, la solución va a ser dada rechazando los dos supuestos básicos de la economía clásica: la concepción positivista de los hechos o fenómenos económicos y la antropología ideológica del *homo oeconomicus* en que se fundamenta [14]. Para ello, Althusser traza un breve recorrido de los tres momentos del proceso económico: *a)* el *consumo*; *b)* la *distribución* de los productos; *c)* la *producción*. Las dos primeras fases van estudiadas desde una determinación antropológica y además se remiten necesariamente a la verdadera determinación de lo económico: la *producción*, que es la que domina el consumo y la distribucción, no a la inversa. Ahora bien, toda producción estaría caracterizada por dos elementos indisociables: el *proceso de trabajo*, que transforma las materias naturales para

[12] Ibid., c.5: *El marxismo no es un historicismo* p.130-170; cf. p.155.

[13] Ibid., c.7: *El objeto de la economía política* p.171.

[14] Ibid., c.8: *Crítica de Marx* p.178-196. Cf. p.178: «Marx rechaza, al mismo tiempo, la concepción positivista de un campo homogéneo de fenómenos económicos dados y la antropología ideológica del *homo oeconomicus* que está en su base. Rechaza, pues, con esta unidad, la estructura misma del objeto de la economía política».

hacer de ellas valores de uso, y las *relaciones sociales de producción*, bajo cuya determinación se efectúa el trabajo. Según Althusser, Marx habría roto la concepción idealista del trabajo, rechazando la ideología antropológica de esa filosofía del trabajo personalista y moralizante. El materialismo marxista, al contrario, afirma la naturaleza *material* de las condiciones del proceso del trabajo y el papel dominante en el mismo de los medios de producción. Estas *condiciones materiales* determinan el tipo específico de las *relaciones sociales de producción*, que no son reducibles a simples relaciones entre los hombres, sino que en ellas están implicadas las relaciones entre los agentes de producción y las cosas, o elementos materiales del proceso productivo, formando *combinaciones* de donde resultan los diferentes modos de producción [35].

En consecuencia, Marx (siempre según la interpretación de Althusser) ha descubierto un objeto de la ciencia económica (un concepto teórico de su objeto) que lo distingue radicalmente de sus predecesores. «Pensar el concepto de producción (a él se han reducido los otros momentos del proceso económico) es pensar el concepto de la unidad de sus condiciones: *el modo de producción*. Pensar el modo de producción es pensar no solamente las condiciones materiales, sino también las condiciones sociales de la producción». Los verdaderos sujetos de la producción no son, pues, los agentes humanos o individuos reales, sino las *relaciones de producción*, las cuales no deberán pensarse en la categoría de *sujeto*. Querer reducirlas a relaciones humanas es «deformar el pensamiento de Marx, que demuestra con la mayor profundidad... que las *relaciones* de producción (al igual que las relaciones sociales, políticas e ideológicas) son irreductibles a toda intersubjetividad antropológica, ya que no combinan agentes y objetos sino en una *estructura* específica de distribución de lugares y funciones ocupados y conducidos por objetos y agentes de producción» [36].

El concepto central económico será, pues, ese concepto formal del «modo de producción», y éste es el complejo estructural que viene determinado por la relación de producción, que no puede reducirse a relaciones humanas. Así, el hecho fundamental en la producción capitalista es el concepto de *plusvalía*, que no es una cosa, sino *concepto de relación;* el concepto de una estructura social de producción que existe de modo mensurable sólo en sus *efectos* y que define lo económico. «Definir los fenómenos económicos por su concepto es definirlos por el concepto de esta *complejidad* (al espacio complejo y profundo que presentan estos fenómenos), es decir, por el concep-

[35] Ibid., p.179-191.

[36] Ibid., p.195-196. Cf. p.194: «Aquí vemos disiparse el espejismo de una antropología, al mismo tiempo que el espejismo de un espacio homogéneo de los fenómenos económicos *dados*. Lo económico no es solamente una región estructurada que ocupa un lugar propio en la estructura global del todo social, sino que en su autonomía relativa funciona como una *estructura* determinando como tal sus elementos».

to de la *estructura* (global) del modo de producción, en tanto que ella determina la *estructura* (regional) que constituye los objetos económicos y determina los fenómenos de esa región definida». Lo económico no puede poseer la cualidad de un *dato* sensible. Toda economía que vaya «a las cosas mismas», es decir, a lo concreto, a lo *dado*, sin construir el concepto de su objeto, «permanece prisionera en las redes de una economía empirista»[17].

Así, Althusser repite de continuo que, según Marx, los fenómenos económicos, en razón de complejidad, han de ser pensados «como determinados por una *estructura* (regional), a su vez determinada por la *estructura global* del modo de producción». Constituyen un todo estructurado, en el que la totalidad de sus elementos ha de reducirse a la unidad especial de una estructura. Se trata, además, de «la determinación de ciertas estructuras de producción subordinadas por una estructura de producción dominante, y, por tanto, de la determinación de los elementos de una estructura subordinada por la estructura dominante y, por lo mismo, determinante». Es el fenómeno que ha tratado de dar cuenta «por medio del concepto de *sobredeterminación*, tomado del psicoanálisis»[18].

Se vuelve así, a través de un mar de oscuras reflexiones, a la explicación dada en la obra anterior o la teoría de *sobredeterminación* de unas estructuras por otras y, en última instancia, por la economía. Tal nueva interpretación se dirige a mostrar que Marx buscaba la última fuente de la historia en la estructura de la totalidad social, es decir, en la sociedad como un todo, que viene organizado de un modo jerárquico. Esta unidad fundamental no es del espíritu, como en Hegel; ni siquiera la de un sujeto individual o la de una conciencia absoluta. Es la unidad de un todo estructurado en diferentes niveles autónomos y ordenados en modos específicos que vienen determinados por las fuerzas económicas.

La filosofía de Marx implicaría una *concepción estructuralista de la sociedad*, cuyo concepto es de una estructura en que los elementos son los varios tipos de actividad práctica. Mas, entre todos ellos, la práctica económica es fundamental; no en el sentido de ser la única fuente de los otros componentes sociales y culturales, sino en tanto el factor económico liga a todos los otros elementos en la unidad de estructura global. La *causalidad* es también *estructural;* no transitiva y proveniente de un agente exterior, sino dada en el interior del sistema; ello implica que «la estructura es inmanente a sus efectos, de tal modo que *toda la existencia de la estructura consista en sus efectos*» y

[17] Ibid., c 9: *La inmensa revolución teórica de Marx* p.197.

[18] Ibid., p.198-203. Cf. p.195-196: «Las relaciones de producción son *estructuradas*, y el economista ordinario que se esfuerza en vano en escrutar los 'hechos' económicos, los precios, los intercambios, el salario, el beneficio, la renta, etc., todos estos hechos 'mensurables', no verá a su nivel ninguna *estructura*, como el físico prenewtoniano no podía 'ver' la ley de atracción en la caída de los cuerpos». La teoría estructural de lo económico se encuentra, como las relaciones, en un nivel conceptual abstracto y meramente formal.

no sea nada más allá de sus efectos, una combinación específica de sus propios elementos [39].

En el ámbito de este contexto, la dialéctica marxista, que, como ha dicho, es completamente distinta de la de Hegel, puede considerarse como un juego de interacciones centradas en torno a la llamada «sobredeterminación» (*surdétermination*). Esta es una especie de ajustamiento estructural análogo a la función de la causalidad física que permite situar los conflictos sociales, reducidos por Marx a la economía, a un sistema de estructuras y de sus transformaciones. La contradicción que surge en la estructura dominante (entre los modos de producción y relaciones de producción) está enlazada con la situación concreta de todo el sistema (desequilibrios sociales y crisis políticas) y, a su vez, refleja las tensiones de las otras estructuras del plano social e ideológico, como el arte, la ética, la religión. Los cambios en los componentes secundarios del sistema producen cambios correspondientes en la estructura económica fundamental hasta que la tensión no puede ser absorbida en la estructura, y se produce un cambio casi siempre violento, que se propaga, por la «sobredeterminación», a todo el sistema, que es una «estructura de estructuras».

Es lo que Marx entrevió oscuramente cuando hablaba de la dependencia de las supraestructuras respecto de la infraestructura. Esto significa el abandono de una noción monista de la historia (Hegel) y aceptación de otra pluralista: las varias estructuras conservan cierta autonomía y pueden desarrollarse en su propia estructura interna. Tal nueva visión de la historia es el tema principal de la extensa contribución de E. BALIBAR, *Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico* (p.219-335 de la edición nueva), que sigue de cerca las ideas del maestro y desarrolla sus aplicaciones. Así, sostiene que el sujeto del desarrollo histórico no es algo absoluto (los individuos que componen el grupo), sino una realidad relativa, definida por la sucesión de las formas de organización del trabajo.

Desarrollos ulteriores.—De todo lo dicho se desprende que Althusser ha construido una *interpretación estructuralista* de la filosofía marxista. Y cabe decir que ha hecho de Marx el primer estructuralista *avant la lettre*. Tal ha sido el resultado de su «lectura crítica» de las obras de Marx, sobre todo de *El capital*. Ha llegado a concebir los hechos económicos, las realidades sociales, la cultura entera y hasta la *misma realidad del hombre y de su actividad en términos de estructuras;* todo se disuelve, según él, en simples estructuras o haces de relaciones.

Este estructuralismo lo ha entendido como versión genuina del marxismo-leninismo, que se ha empeñado en defender, en todo su rigor, como la verdadera filosofía y máximo descubrimiento de la historia. Naturalmente, la identificación del marxismo con esa ver-

[39] Ibid., p.202 204.

sión estructuralista no ha convencido a los demás seguidores, fuera de sus discípulos; ni a los representantes de la ortodoxia oficial, ni menos a los neomarxistas, partidiarios de un socialismo humanista. Garaudy, Lefèvbre, Sartre y otros han criticado duramente la nueva lectura de los textos de Marx como artificiosa, un formalismo abstracto y desprovisto de toda consistencia. Y Althusser, a su vez, combatió tenazmente su humanismo como desviación ideológica y máximo riesgo del comunismo ortodoxo.

En los múltiples ensayos que siguieron a las dos obras mayores, Althusser mantiene todas sus posiciones, aunque apenas habla ya de su teoría estructuralista.

Ya en el escrito *Curso de filosofía para científicos*, redactado en 1967, adopta este método, explicando a los científicos las relaciones entre la filosofía y las ciencias. La tesis principal es la suposición de una «filosofía espontánea» en los hombres de ciencia, la cual, si no es ideología, debe acercarse a las formulaciones marxistas. Este marxismo se configura como el materialismo-leninismo, constituido por una ciencia rigurosa: el materialismo histórico, y una filosofía propia: el materialismo dialéctico. En ambos aspectos subraya como fundamental la concepción materialista, polarmente opuesta a todas las recientes filosofías espiritualistas, idealistas y que exaltan la libertad de la persona, con sus valores morales y religiosos, a las que critica Althusser abiertamente. Junto al materialismo histórico como ciencia rigurosa, el materialismo dialéctico se determina ahora como una filosofía de las ciencias; como tal filosofía, no tiene objeto propio ni es una ciencia, sino que es teoría que interviene como teoría del conocimiento y del método, distinguiendo cuidadosamente la demarcación entre ciencia e ideologías. Así, los temas «sobre el origen» y los «fines últimos» son proposiciones ideológicas sacadas de la ideología religiosa y moral, y sobre ellos la filosofía no da respuestas, porque no es ni religión ni moral. Aparte de marxista, la filosofía se configura aquí como puro positivismo comtiano[40].

Estos mismos conceptos son repetidos en el escrito *Lenin y la filosofía, seguido de Marx y Lenin, delante de Hegel*, serie de conferencias tenidas en 1968. La teoría marxista comprende una *ciencia* (materialismo histórico) y una *filosofía* (materialismo dialéctico). Esta filosofía no tiene objeto; sus categorías son distintas de los conceptos científicos y tiene un enlace privilegiado con las ciencias, aunque su intervención en el dominio teórico es más amplia; tiene como «objeto la dialéctica y las leyes generales del pensamiento y de la naturaleza»[41].

El propósito de estas conferencias es la exaltación de ambos fundadores del marxismo-leninismo y la defensa tenaz de los mismos en

[40] *Curso de filosofía para científicos* (título propio: *Filosofía y filosofía espontánea de los científicos*, 1967), vers. esp. (Barcelona 1975) p.23-25 62-65, etc.

[41] *Lénine et la philosophie, suivi de Marx et Lénine devant Hegel* (Paris, Maspero, 1972) p.28-31 37-39 51-53.

el aspecto de que son inmunes de toda contaminación hegeliana, de toda influencia del idealismo. Entre las aportaciones de Lenin, Althusser destaca el haber precisado la concepción de la materia como categoría filosófica invariable, distinta de los conceptos científicos de la misma, que varían según los progresos de las ciencias. Asimismo, el haber establecido el carácter *revolucionario* de la teoría como filosofía política, fijando de modo definitivo «la unión o fusión del movimiento obrero y de la teoría marxista, que ha sido el más grande acontecimiento de la historia». De nuevo se reafirma en breves enunciados sobre Marx: «En él se encuentra una concepción *no* hegeliana de la *historia*, una concepción *no* hegeliana de la *dialéctica*», puesto que la dialéctica marxista es algo nuevo, que no brota de la simple inversión del idealismo hegeliano en materialismo operada por Feuerbach. Además, el sistema de Marx y Lenin implica un «*rechazo* de las categorías filosóficas clásicas», puesto que niegan que la verdad nazca como producto de una apropiación del *objeto* por el *sujeto*. El sujeto es reemplazado por un *proceso* dialéctico de producción de formas, de estructuras y relaciones sociales. Es por lo que «la cuestión de *estructuras* de la dialéctica es la cuestión clave que domina todo el problema de la dialéctica marxista». La noción de sujeto «es ideológica», y es sustituida por la de *estructuras* y de un proceso sin sujeto[42].

Las mismas ideas se repiten en el ensayo *Para una crítica de la práctica teórica* (1973, de título original *Respuesta a John Lewis*). Es una diatriba polémica contra dicho comunista inglés, que le había atacado en dos artículos, acusándole de no conocer la filosofía de Marx y de extremo dogmatismo. Althusser subraya con fuerza el carácter revolucionario del marxismo, que es filosofía política, reiterando la fórmula: *La filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría*. Y frente al *slogan* de J. Lewis: *El hombre hace la historia*, opone el suyo: *Las masas hacen la historia*. Es decir, los individuos humanos no son los *agentes* activos de la historia, puesto que *no son sujetos* en sentido filosófico. La categoría de *sujeto* es ideológica e idealista, y en su lugar ha situado la categoría de un «proceso sin sujeto ni fin». Bajo la presión polémica, no niega Althusser la realidad de los individuos humanos (al menos en sentido positivista y materialista, sin sujeto personal o espíritu); pero son sólo activos en la formación social y en la historia bajo la determinación de las relaciones de producción, «que les imponen la forma de sujeto». Los individuos humanos desaparecen en la vida social y en la historia como sujetos o agentes libres y responsables, quedando disueltos en una red impersonal de estructuras. Es la tesis del estructuralismo[43].

[42] Ibid., p.59 66-68 70 86-87. Todavía le es más engorroso a Althusser liberar a Lenin de toda influencia hegeliana, ya que éste llegó a decir que sin leer la *Lógica* de Hegel no se puede comprender a Marx. Lo que elogió Lenin en Hegel, dice, es su crítica de Kant y de cualquier sujeto trascendental.

[43] *Para una crítica de una práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, vers. esp. (Madrid, Siglo XXI, 1974) p.15-17 75-79.

Las mismas ideas había expuesto en el otro artículo: *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (1970), aunque en tono paradójico y abundando en irónicos dicterios contra la religión cristiana. Los individuos humanos, aparte de su constitución biológica y psíquica, no son sujetos, en sentido responsable y libre, en la vida social y en la historia (donde desaparecen en estructuras), sino dentro de las ideologías o representaciones ilusorias. Así, en el cristianismo, los hombres son *sujetos* sometidos a otro sujeto absoluto, a saber: a Dios. Se reconocen entonces como sujetos de Dios, «sujetos por el Sujeto y sometidos al Sujeto»[44]. En su primera parte, el ensayo recoge la doctrina de Lenin sobre los aparatos del poder del Estado para imponer la dictadura por la represión, centrando este poder «en los aparatos ideológicos del Estado», el cual no podrá ejercer su dominación mientras no obtenga la *hegemonía ideológica*, según la tesis de Gramsci. Y una de estas formas de hegemonía detenta ahora la Iglesia, a la que ataca con burlescas alusiones[45].

Althusser manifiesta reiteradamente su hostilidad hacia las creencias religiosas y el cristianismo a fuer de marxista rígido. La religión pertenece al nivel de la *ideología*, y Dios queda relegado a la región de los mitos, simple proyección de la ilusión humana, de la esencia del hombre. Entre las respuestas a sus camaradas comunistas J. Semprún, M. Simon, M. Verret, que le reprochan el haber eliminado del marxismo todo tipo de humanismo, hay una en que explica su ateísmo marxista con una distinción singular: «El ateísmo es una ideología religiosa», por lo que el marxismo no es un ateísmo en sentido de «sistema teórico». Debido a ello, «los teólogos de vanguardia del concilio están llenos de consideraciones para con el ateísmo, ya que han comprendido que no hay conflicto de *principio* entre la religión y el ateísmo». Es que el ateísmo como sistema teórico es un *humanismo*, y «todo humanismo es una ideología de esencia religiosa». Esto no impide que el marxismo, aun «desde el punto de vista teórico, se oponga a toda pretensión teórica de la religión», lo mismo que la física moderna lucha contra la física aristotélica por ser ésta un obstáculo para la ciencia. De igual modo, *el marxismo es una doctrina*, y «en la medida en que *la religión existe como obstáculo, está obligada a luchar contra ella*»[46]. La distinción anterior es, pues, ficticia y no anula el antagonismo e incompatibilidad, aun teórica, entre el marxismo y la religión, de donde emana *el deber* de los marxistas de luchar contra la religión.

Por último, Althusser se ha entregado también a la lucha política dentro de su Partido, y en dos breves ensayos más recientes criticó duramente a los dirigentes comunistas y a la organización del PCF. En *Seis iniciativas comunistas* (1977), una conferencia en la Sor-

[44] *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, vers. esp. (Buenos Aires 1974) p.74-78.
[45] Ibid., p.32ss 48ss.
[46] *Polémica sobre el marxismo y el humanismo. Respuestas de Althusser*, vers. esp. (Madrid 1974) p.198-199.

bona a la Unión de Estudiantes Comunistas, analiza las iniciativas tomadas por el XXII Congreso del Partido Comunista Francés, tachándole de inoperante y criticando especialmente su declaración pacifista y de abandonar la tesis de la dictadura del proletariado. Y en el otro ensayo: *Lo que no puede durar en el Partido Comunista* (1978), la crítica es aún más violenta contra los dirigentes del comunismo galo y su secretario general, G. Marchais, por su incapacidad de revitalizar las fuerzas comunistas a raíz de la derrota de la izquierda en las elecciones celebradas ese año. «Lo que no puede durar en el Partido» es el sistema antidemocrático y dictatorial de dirección centralista que la camarilla de directivos ha impuesto en el gobierno del Partido, siguiendo la máquina del aparato estatal de Rusia, y agravando con ello la crisis del comunismo internacional[47].

En conclusión, Althusser aparece como un doctrinario del marxismo-leninismo, uno de los más destacados del movimiento en Francia que ha defendido con tenacidad la teoría y praxis marxista en su forma rígida de retorno al leninismo. Pero su interpretación subjetiva del sistema desde las categorías estructuralistas ha convencido a muy pocos, fuera de sus incondicionales discípulos. No sólo ha sido combatido por los neomarxistas de la dirección humanista, como Garaudy, Sartre, Lefèvbre o Godelier, sino criticado, asimismo, por la ortodoxia oficial y por los mismos compañeros y amigos comunistas. Althusser ha tergiversado el sentido obvio de los textos de Marx, Engels y Lenin en su empeño de eliminar toda influencia hegeliana y todo tipo de humanismo.

El resultado ha sido una visión formalista, logicista, de la dialéctica y de las demás categorias del marxismo. Su teorización estructuralista del sistema marxista es un claro indicio del confusionismo en que incurren sus más celosos partidarios y muestra la pérdida de fiabilidad y consistencia de una filosofía que es susceptible de las más divergentes y contrapuestas «lecturas» de sus fuentes. La gran verdad que sí ha logrado demostrar es el antihumanismo de la doctrina comunista.

[47] L. ALTHUSSER, *Seis iniciativas comunistas*, vers. esp. (Madrid, Siglo XXI, 1977) p.6-7 24, etc.; ID., *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*, vers. esp. (Madrid, Siglo XXI, 1978) p.13ss 51ss 59ss. Publicado primero en cuatro artículos de *Le Monde*, 24-27 abril de 1978.

CAPITULO VI

El estructuralismo *

INTRODUCCIÓN

Carácter, ambiente e influencias.—El estructuralismo es un movimiento heterogéneo que se presenta primero como una especial metodología científica y deriva después en una ideología filosófica que directa o indirectamente le acompaña. Surgió este movimiento en los años siguientes a la Segunda Guerra Mundial. En las primeras décadas aparecía como un método específico de investigación, vigente en psicología con la teoría de la *Gestalt* y, sobre todo, en la lingüística. Pero luego se extendió a las ciencias humanas: etnología, psicoanálisis, teoría marxista, filosofía cultural, historia de las religiones, crítica literaria, etc. En la década de los sesenta, el movimiento se ha asentado en todos los ramos de la cultura, y ha invadido el panorama de las ciencias y de la filosofía como la última moda intelectual, especialmente en los medios francófonos y latinos.

Es, sobre todo, en el terreno de las ciencias humanas, o ciencias de la cultura, donde el estructuralismo ha obtenido mayor predominio. Tal extensión de la metodología estructural al ámbito de la cultura nació de la necesidad de dotar a las

* **Bibliografía.**—Las fuentes mejores para el conocimiento del estructuralismo son, evidentemente, los mismos autores estructuralistas, que se citan en su lugar. Entre la otra abundante bibliografía, prescindiendo de artículos de revista, cabe citar: L. SEBAG, *Marxisme et Structuralisme* (Paris 1964); VARIOS, E. TRÍAS (introductor), *Estructuralismo y marxismo*, vers. esp. (Barcelona, Martínez Roca, 1969); J. M. AUZIAS, *Clefs pour le structuralisme* (Paris 1967, vers. esp. Madrid 1969); J. PIAGET, *Le structuralisme* (Paris 1968); M. CORVEZ, *Los estructuralistas*, vers. esp. (Buenos Aires, Amorrortu, 1972); M. DE GANDILLAC (director), *Entretiens sur les notions de genèse et de structure* (Paris 1966); A. MCNICHOLL, *Lo strutturalismo* (Roma 1971); ID., *Structuralism* (Roma, Herder, 1975, ed. ingl. ampliada); U. JAEGGI, *Ordnung und Chaos. Strukturalismus als Methode und Mode* (Francfort 1968); G. SCHIWY, *Der französische Strukturalismus. Mode. Methode. Ideologie* (Hamburgo 1969); J. LACROIX, *Panorama de la philosophie française contemporaine* (Paris 1966) p.3ª c.5, M. APOLLONIO, *Studi sullo strutturalismo critico* (Roma 1971); M. ECO, *La struttura assente* (Milán ³1968); M. BIERWISCH, *El estructuralismo. Historia, problemas y métodos* (Barcelona, Tusquets, 1971); J. RUBIO CARRACEDO, *Lévi-Strauss. Estructuralismo y ciencias humanas* (Madrid, Istmo, 1976, con estudio general y abundante bibliografía). J. B. FAGES, *Le structuralisme en procès* (Toulouse, Privat, 1968); ID., *Para comprender el estructuralismo*, vers. esp. (México, F.C.E., 1969); M. PESALVER, *La lingüística estructural y las ciencias del hombre* (Buenos Aires 1972); A. J. GREIMAS, *Sémantique structurale* (Paris 1966); L. DE HEUSCH, *Estructura y praxis* (México 1973); F. KAHN, *Man in Structure and Function*, 2 vols (Nueva York 1947); H. LEFEBVRE, *Au-delà du structuralisme* (Paris 1971)

ciencias del hombre de un método riguroso y establecer su estatuto científico, como en las demás ciencias, lo que permitiría elaborar teorías objetivas y verificables. Esta exigencia de control científico en las «ciencias del espíritu» se ha reclamado con insistencia en el ambiente cultural moderno, dominado por el cientificismo positivista, por el espíritu universal de la ciencia positiva. De ahí que alguno ha señalado el estructuralismo como «la ciencia del hombre moderno». Otros lo han caracterizado como «el movimiento cultural que considera todas las manifestaciones de la vida humana —lenguaje, uso del pensamiento, comportamiento moral, político, religioso, arte, filosofía, derecho, literatura— como expresiones de una *estructura* inconsciente, prerreflexiva y colectiva, determinable según rigurosas leyes científicas». En el análisis estructural, el hombre pasa, de *sujeto* de la historia y de la cultura, a ser *hombre-objeto*, conocido por la observación en su objetividad y neutralidad científica.

El movimiento estructuralista tiene su centro en Francia, donde nace y fermenta desde los supuestos de la teoría lingüística procedentes de otros países; y más concretamente en París, donde reside y actúa Lévi-Strauss, padre y fundador del estructuralismo, junto con los demás representantes de la nueva ideología y método de investigación. De este modo podría llamarse «la escuela de París», como centro de irradiación del nuevo modo de pensamiento al mundo. El trasfondo político del «París de la posguerra», en que se reflejaban las crisis y conflictos de la época, parece haber sido el ambiente propicio en que surgió el grupo de intelectuales de izquierda, los cuales, si bien se inspiraban en Marx, rechazaron la filosofía de Sartre, basada en la subjetividad, en la conciencia y en la historia, reaccionando contra ella. Sartre había sido la figura dominante en los años 1950-1960. Mas los acontecimientos de la guerra habían sembrado una profunda desconfianza en la historia, y estos «rebeldes» del ala izquierda se volvieron en fuertes polémicas contra las tendencias del existencialismo sartreano y del método fenomenológico por él usado[1].

Los intelectuales parisienses de izquierda, que dieron al estructuralismo una dimensión política y filosófica, procedían

[1] Este antagonismo y controversia entre Sartre y los estructuralistas se describe en E. Bettizza, *Parigi dopo Sartre*, art. del *Corriere della Sera* 16-3-1968. Cf. A. McNicholl, *Lo strutturalismo* (Roma 1971). Sartre despreciaba el naciente movimiento estructuralista, que consideraba como típica expresión ideológica del neocapitalismo y el último reducto de la burguesía contra los asaltos del marxismo, pese a que dos ilustres adversarios suyos, H. Lefèbvre y R. Garaudy, eran marxistas y miembros del Partido.

de distintas profesiones, pero estaban de acuerdo en rechazar una concepción filosófica del hombre como la de Sartre y en poner la confianza en un método que, como el de Freud, se situaba a medio camino entre la ciencia y la filosofía y era susceptible de aplicación a las varias disciplinas que se ocupan del hombre. A la insistencia sartreana en la historia construida por opciones libres, opusieron la visión del hombre forjado por fuerzas deterministas operantes en la naturaleza. Y sustituyeron el sistema en lugar de la elección, los comportamientos en vez de la conciencia, la estructura en lugar del progreso. Puesto que la historia se revelaba tan llena de engaños y crisis y la evolución esperada no se realizaba, buscaron la permanencia y estabilidad en las estructuras que duran y derivan su significado solamente de sí mismas y de sus raíces en una naturaleza humana, en cuanto realidad plenamente determinada como los demás objetos del mundo. Así, el método tiende a transformarse en una explicación total de la realidad, a suministrar reglas universales comunes a la cultura y a la naturaleza, y que dirigen el comportamiento del hombre entendido como *cosa del mundo*.

El surgir del estructuralismo no ha de entenderse como provocado simplemente por oposición a Sartre, ya en declive, y al método fenomenológico como reconstrucción mental de la experiencia. El método de Lévi-Strauss hubiera quedado confinado al uso exclusivo de lingüistas y etnólogos de no haber existido un *ambiente* favorable a un tratamiento objetivo, en parte matemático, de la vida humana en sus aspectos culturales y sociales. Tal ambiente era creado por las varias formas de positivismo, de cientificismo y de materialismo aún muy influyentes. El enorme desarrollo del psicoanálisis había favorecido la creciente convicción de la dependencia de nuestras actividades conscientes respecto de los fondos oscuros del inconsciente. Y el marxismo insistía en el influjo determinante de las infraestructuras sobre las más altas actividades humanas, atrayendo la atención sobre el grupo y la colectividad en vez del individuo. El influjo combinado del psicoanálisis y del comunismo hizo resaltar la cuestión sobre los fundamentos preconscientes de las formas de la actividad social y de la cultura de la comunidad. El estructuralismo se combina muy bien con estos dos tipos de ideología, pues se verá a sus representantes profesar de diferentes modos el marxismo y el psicoanálisis, las dos corrientes que ya se han visto mezcladas en los precedentes filósofos.

La influencia más universal proviene, no obstante, del positivismo, pues el movimiento estructuralista se inscribe en la tradición positivista, y puede decirse una variante del neopositivismo, con sus objetivos formales y formalizadores, como se dirá de su origen en la lingüística estructuralista. De este anclaje suyo en la tradición de la ciencia positivista brota su *antihumanismo*. El estructuralismo no solamente se enfrenta con el humanismo existencialista de Sartre, sino que este enfrentamiento se extiende a todo el humanismo racionalista, que, desde Descartes, Kant y el idealismo deriva sobre el pensamiento moderno. La nota fundamental de esa filosofía moderna se centraba en *la primacía absoluta del sujeto sobre el objeto* y en la exaltación del yo personal, consciente y libre.

El estructuralismo, al contrario, presenta un replanteamiento radical de la comprensión del hombre, que, de sujeto libre y creador, pasa a ser *objeto* de observación y análisis, como cualquier otro objeto de la ciencia. El estructuralista afirma conocer al hombre, mas sólo en la medida en que es un objeto entre los objetos. Declara la crítica al *cogito* y su pretendida inmediatez, que ha de ser mediatizado a través de la totalidad del mundo de los signos y de la interpretación de estos signos. Y sostiene que lo inconsciente precede a lo consciente, que la conciencia es fruto de un laborioso proceso de «reapropiación», y que tal proceso arranca de una especie de «espíritu objetivado» o «inconsciente estructural» que vehiculiza el saber de la especie o colectividad hasta el sujeto singular[2]. Hay que pasar por el «ello piensa» para descubrir el auténtico «yo pienso».

El individuo queda así reducido a mero instrumento de un impersonal y deshumanizado sistema, en que el pensamiento ya no es visto en relación a un pensador individual, sino en relación al colectivo superior de todos los individuos. El «yo pienso» se sustituye por el «ello piensa» de Freud o por una estructura trascendental en que «el viejo yo», que decía Nietzsche, desaparece. Por eso, alguno ha caracterizado el cuadro metódico del estructuralismo *negativamente*, como antihistoricismo, antiidealismo, antiinteriorismo, antifenomenología; y *de manera positiva*, cientificismo, objetivismo, naturalismo, sociologismo y, finalmente, trascendentalismo fundado en categorías antropológico-empíricas.

[2] P. RICOEUR, *La question du sujet: le défi sémiologique*, en *Le conflit des interprétations* (Paris, Seuil, 1969) p.238ss.

Estructura y estructuralismo.—El término *estructura* con sus adjetivaciones es obvio que no ha sido inventado por los nuevos ideólogos ni constituye una novedad, sea en las ciencias, sea en filosofía. Ya hace tiempo que ha sido desgajado de su significado material, empleado en la construcción de edificios o aplicado a la fabricación de artefactos, de donde proviene su semántica. En el lenguaje moderno ha recibido un uso universal por analogía con las construcciones de la arquitectura y aplicado a los productos tanto de la naturaleza como del espíritu humano.

En una acepción general, la idea de estructura indica la disposición de partes en un todo. La mente humana trata de reducir la multiplicidad de los datos o elementos dispersos a la unidad. Y busca en toda realidad aquellos aspectos de estabilidad y constancia que puedan ofrecer un conocimiento cierto de las cosas, pues todo saber firme y cierto va fundado en las propiedades constantes de lo real, por oposición a aquellos fenómenos accidentales que, por hallarse en perpetuo proceso de cambio, no pueden ser objeto directo de ciencia. Tal idea de estructura apela, por tanto, a la *constitución* unitaria de un ser revestido de una complejidad de partes o elementos. Y va estrechamente enlazada con la secular noción de *forma* de la filosofía griega y tradicional, que reducía a la unidad los múltiples componentes de lo real; o en analogía con la *esencia*, porque la estructura revela el aspecto oculto de las cosas. En el concepto de estructura preside la relación finalista que liga las partes al todo y el todo a las partes, resultando recíprocamente organizadas en vistas a conseguir un fin común; las partes entonces están subordinadas al todo como sus instrumentos, y el ser que realiza tal estructura es un *organismo*, como los cuerpos vivientes. Mas no sólo en los seres vivientes, sino también en lo inorgánico, se realiza el concepto de estructura, con tal de que no sea mera acumulación o ensamblaje de elementos; el átomo muestra una estructura bien definida en un nivel diverso del de los vivientes, y lo mismo la molécula.

El concepto de constitución orgánica, en contraposición al de simple asociación atomística, justifica el uso de la noción de estructura de parte de la psicología de la *Gestalt* o de las formas, que ha puesto de relieve el carácter unitario de las manifestaciones psíquicas, en que los elementos de las sensaciones simples se organizan en la percepción. Otra escuela que expresa la misma orientación es la psicología de la «tota-

lidad» o *Strukturpsychologie* de Krueger. Dentro de la filosofía, Husserl se ha esforzado por describir las estructuras que se ofrecen en la intuición intelectual. Y, en este contexto, W. Dilthey, seguido en parte por E. Spranger, ha elaborado su psicología descriptiva sobre la base de múltiples conexiones estructurales de los distintos grupos de vivencias. La estructura, que es para él como armazón del mundo psíquico, indica un complejo de relaciones por las que van ligados recíprocamente los distintos elementos o vivencias de la conexión psíquica en medio de los cambios de los procesos. Y Spranger redujo a seis las formas de la actividad psíquica, las cuales se configuran como otras tantas estructuras que conforman el mundo objetivo del espíritu, manifestándose como totalidad.

El concepto de estructura y de lo estructural penetra también el campo operativo y el de las actividades humanas. La lógica ha investigado siempre la estructura del pensamiento, y la ciencia tiende hoy a un grado cada vez más alto de formalización, de reducción de los elementos a unidades formales. Según G. Misch, la doctrina de la estructura es una parte principal de la psicología descriptiva y constituye el fundamento de las ciencias del espíritu. Y no se ha de olvidar el papel primordial que adquiere este concepto en las ciencias socio-económicas, donde las distintas agrupaciones sociales son investigadas desde el nivel de estructuras y conexiones de las mismas. En el marxismo, la noción de estructura entra en una concepción estratificada del devenir histórico, que está esencialmente constituido por un dinamismo productivo, determinante en cada momento de un complejo de relaciones de producción que Marx llama la *estructura económica* de la sociedad, y, como consecuencia, por su ordenación política y configuración ideológica, que es llamada *sobreestructura* (*Überbau*).

Forma y estructura se manifiestan, pues, en todos los niveles de experiencia, por lo que toda filosofía que tomara estas nociones como fundamentales podría llamarse *estructuralismo*. Pero sólo el nuevo pensamiento de los radicales parisienses ha tomado este apelativo, basándose en un concepto restringido de estructura que se ha desarrollado en los dos campos limitados de investigación: la lingüística y la antropología cultural. Sobre el *significado* técnico de tal noción reina una gran indeterminación, y se destaca la abigarrada polisemia de su contenido. En un coloquio tenido en la sede de la Unesco

en París, en 1959, destacados investigadores de las distintas ciencias sometieron a una crítica imparcial este término «equívoco» de «estructura». El coloquio apenas adelantó otra cosa que constatar la diversidad y legitimidad de las diferentes nociones presentadas[3].

En cualquier caso, el concepto de *estructura* remite primordialmente al de *sistema* y admite equivalencia con el de *totalidad*. Ya se trate de la indagación de grupos estructurados hecha por Gurvitch o de «la estructura del comportamiento» de Merleau-Ponty, lo que únicamente se quiere destacar es una totalidad irreductible a la suma de las partes. En lugar de pretender analizar el contenido de la noción, el verdadero camino sería examinar el papel que desempeña en los contextos donde se encuentra. En dos tipos principales de contexto aparece la noción de estructura: sea en contexto equivalente al concepto tradicional de estructura-sustancia (como opuesto a los accidentes o variaciones situacionales) o de estructura-esencia (como opuesto a superficial y secundario), sea dentro del concepto lógico de estructura en cuanto construcción lógico-matemática, el que se adopta cuando se hace intervenir las reglas de transformación que, al operar sobre los elementos de un conjunto sometido a ciertas relaciones, generan, por derivación, nuevas relaciones entre esos elementos.

La estructura denota, en todo caso, una *abstracción*, no en el sentido de noción universal, sino de creciente generalidad a través de esquemas concretos o «modelos» abstraídos de las realidades más próximas que la circunscriban y expliquen. La estructura es no sólo una totalidad de fenómenos solidarios, tal que cada uno dependa de los otros, sino que además esa totalidad debe ser pensada desde el punto de vista de las relaciones internas existentes entre sus términos; ningún elemento de la estructura puede ser comprendido fuera de la posición que ocupa en la configuración total, capaz de persistir (invariancia de la estructura) pese a las modificaciones eventuales de sus componentes.

El análisis estructural, aplicado al campo antropológico,

[3] R. BOUDON, *A quoi sert la notion de structure?* (Paris, Gallimard, 1968, vers. esp. Madrid 1972); J. B. FAGES, *Comprendre le structuralisme* (Toulouse, Privat, 1967); J. PARAIN-VIAL, *Analyses structurales et idéologies structuralistes* (Toulouse 1969); J. POUILLON, *Un ensayo de definición*, en *Problemas del estructuralismo* (México 1967) p.5-24; J. VIET, *Les méthodes structuralistes dans les sciences sociales* (La Haya 1965); R. BASTIDE (ed.), *Sentidos y usos del término estructura en las ciencias del hombre* (Buenos Aires, Paidós, 1971); cf. J. RUBIO CARRACEDO, *Lévi-Strauss. Estructuralismo y ciencias humanas*, cit., p.46ss; H. LEFEBVRE, *Au-delà du structuralisme* (Paris 1971) y dura crítica desde el marxismo.

intenta poner de manifiesto el código secreto que vincula las múltiples actividades del hombre: su organización social, su vida económica, sus creaciones artísticas, su lenguaje y aun su actividad psíquica e intelectual. En todos estos ámbitos, ya sea que se exprese la estructura con las palabras sistema, categoría, esquema, etc., se trata siempre de puntos de vista fijos, de conjuntos cerrados, de factores permanentes que el estructuralismo descubre en los encadenamientos controlables de la actividad humana. De este modo, la noción de *totalidad sistemática* aparece como clave del análisis estructural, que le permite alcanzar verdadera objetividad y apuntar con rigor a la formulación de leyes generales. El aspecto operativo de la estructura, cifrado en los productos de las actividades humanas, ocupa el interés focal del análisis estructural. Más allá de las leyes de formación y de organización estructurales, en el estructuralismo se trata de las reglas y condiciones de funcionamiento de modelos culturales, artísticos o mecánicos.

Lingüística y estructuralismo.—El estructuralismo ha tenido como precedente la moderna ciencia del lenguaje, de tal modo que no se comprenden bien sus tesis si se ignora su origen y el alcance de sus referencias a la lingüística moderna. Los estructuralistas estiman que esta disciplina se halla a la vanguardia de la suya propia desde el punto de vista de las distinciones que ha conseguido establecer en su análisis del lenguaje. Recurren, pues, a formular cierta analogía entre dicho análisis y los que cada uno de ellos utiliza en su disciplina.

En los últimos cien años ha obtenido un crecimiento sorprendente el estudio de la lengua entre filósofos y científicos. Siempre fue tenido el lenguaje como instrumento precioso para expresar el pensamiento y conocer la realidad, pero no se ponía mucha atención en el instrumento. El estudio de la lengua era relegado a los gramáticos y filólogos, aunque la lógica tradicional invitaba de continuo a indagar las relaciones entre pensamiento y lenguaje. Fueron, quizá, los idealistas quienes primero enfocaron la problemática del lenguaje, pues para ellos la realidad viene reducida al pensamiento, el cual recibe expresión en el lenguaje. Siguieron su ejemplo numerosos poetas y escritores románticos, siempre dispuestos a ver la palabra como algo absoluto y atribuirle un poder creador.

En filosofía, los empiristas y positivistas fueron quienes dieron tal importancia al estudio del lenguaje que acabaron por tenerlo como el solo objeto de la filosofía. Consideraron las ciencias como capaces de procurar todo el conocimiento de la realidad; a la filosofía dejaban como otro objeto el pensamiento. Pero la introspección

no era método adecuado, pues sus resultados son de índole privada y no sujetos a la observación científica. Los behavioristas sostuvieron que el pensamiento sólo cabe ser considerado en sus efectos externos, es decir, en su comportamiento físico y observable. Siendo las sensaciones e imágenes meramente personales y fugaces, para obviar la dificultad del solipsismo era necesario recurrir al lenguaje, que es expresión del pensamiento y confiere cierta permanencia a las imágenes; además, el lenguaje, por ser algo externo y personal, puede ser analizado con rigor científico.

Así comenzó a ganar terreno la opinión de ser el lenguaje el principal objeto del estudio filosófico. Lo que obtuvo carta de naturaleza en la filosofía analítica, iniciada por Moore y seguida por Russell, Wittgenstein y todos los analistas angloamericanos, para quienes el filosofar se reduce a analizar el lenguaje, sea en su aparato lógico o en el lenguaje usual, como antes se dijo.

El campo se completó con el desrrollo de la teoría general de los signos aplicada al lenguaje, que, bajo el influjo de S. Peirce, contruyeron Morris, los positivistas lógicos, como Carnap, y los behavioristas, como Ogden y Richards[4]. En pos de éstos proliferaron numerosas obras sobre filosofía y ciencia del lenguaje. Y en el contexto de esta creciente atención al problema del lenguaje se desarrolló la moderna ciencia de la *lingüística general*.

FERDINAND DE SAUSSURE (1857-1913) figura como el fundador de la lingüística como ciencia del lenguaje. Nació en Ginebra y estudió en su Universidad, en Berlín y en Leipzig, donde se doctoró en 1880. De 1881 a 1891 enseñó en la Escuela de Altos Estudios de Paris, ocupando, desde 1901 hasta su muerte, la cátedra de lingüística indoeuropea y luego la de lingüística general en la Universidad de Ginebra. Diversos trabajos de investigación concreta suyos fueron recogidos primero en un *Recueil des publications scientifiques* (Ginebra 1922). Pero sus teorías lingüísticas fundamentales fueron reunidas en el *Cours de linguistique générale*, que tuvo publicación póstuma a cargo de sus discipulos[5].

La obra siguió siendo fundamental para todos los estudios posteriores en la materia. Su argumento son las lenguas y las varias formas de comunicación hablada o escrita, más bien que el lenguaje mismo; y concierne particularmente a los modos primitivos del ha-

[4] C. W. MORRIS, *Signs, Language and Behaviour* (Nueva York 1946); ID, *Foundations of the Theory of Signs* (Chicago 1938); C. K. OGDEN-I. A. RICHARDS, *The Meaning of Meaning* (Londres 1923).

[5] F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, ed. preparada por CH. BALLY y A. SECHEHAYE (Paris 1916), trad. esp. *Curso de lingüística general* (Buenos Aires, Losada, [10]1967). Cf. G. DEROSSI, *Segno e struttura linguistici nel pensiero di F. de Saussure* (Trieste 1965); G. MOUNIN, *F. de Saussure* (Paris 1968); J. PERROT, *La linguistique* (Paris 1957); H. PEDERSEN, *The Discovery of Language* (Bloomington 1962); M. LEROY, *Les grands courants de la linguistique moderne* (Bruselas-Paris 1962); A. MEILLET, *Linguistique historique et linguistique générale*, 2 vols. (Paris 1951-1952); CH. BALLY, *Le langage et la vie* (Ginebra [3]1952).

blar. Saussure se propuso en ella constituir la lingüística como ciencia autónoma, conferirle la dignidad de ciencia exacta, abstracta y general, capaz de explicar el lenguaje por el lenguaje mismo. El gran obstáculo era la idea de que la palabra representa la cosa y sus atributos. Ogden y Richards y, en general, los analistas sajones se ocupaban exclusivamente de la relación de las palabras con las cosas. Mas para Saussure era esto ignorar el postulado general de la lingüística, es decir, la adecuación del pensamiento y el lenguaje. Por el solo hecho de que se comprende un complejo lingüístico, es obvio que esta unión de términos es ya expresión adecuada del pensamiento; pero no está expreso ya en tal lenguaje la relación con su efectivo funcionamiento. El lingüista debe ocuparse también de lo que es significado; pero esto no son las cosas u objetos, sino el pensamiento.

Para hacer de esta ciencia de la lengua una disciplina autónoma, Saussure introdujo una distinción que ha sido aceptada como fundamental. En el discurso (*le langage*) se ha de distinguir *la lengua* (*la langue*) y el *hablar*, o la palabra (*la parole*). La primera es entendida como sistema constituido de signos permanente, institucional: lengua objetivada y organizada. La *palabra*, o el habla, es el aspecto individual del lenguaje, el uso libre de los elementos del discurso por los distintos hablantes, y su estudio pertenece a la psicología, la sociología, etc. Para nuestro autor, la lingüística se ocupa sólo de la *lengua*, prescindiendo de la *palabra*, como sujeta a factores variables que se sustraen a la ciencia. La *lengua* es un sistema de signos que resulta de las innumerables relaciones de oposición o identidad de éstos entre sí, con independencia de todo origen o condicionamiento histórico. El valor y límites de cada signo viene establecido por la relación con los otros signos. Un signo no tiene sentido sino por su relación con los demás signos de la lengua. Todos estos signos son solidarios, inseparables entre sí o con respecto al sistema en su conjunto; y todos ellos constituyen un *sistema orgánico*, en el que cada elemento está rigurosamente ligado con todos los otros y viene definido a través de la comparación interna.

El objeto de la lingüística será, por tanto, el lenguaje en sí (*la langue*), en cuanto es un sistema compuesto de elementos formales unidos en combinaciones formales según reglas constitutivas, que son válidas para la comunidad lingüística como un conjunto de convenciones aceptadas a fin de consentir la comunicación verbal. El lenguaje es considerado así como una estructura o sistema de relaciones (Saussure no emplea aún el término de «estructura», sino sólo de sistema de signos), sin referencia aún a la significación de las cosas. Se trata de un sistema de signos fónicos que expresan ideas. Y el signo no une un nombre o palabra a una cosa, como se ha dicho; no se trata de una sucesión de palabras que corresponden a otros tantos objetos. Saussure entiende el signo como combinación de un concepto con una imagen acústica, y se refiere al concepto, como lo significado (*le signifié*), y la imagen sonora, o palabra, es llamada

significante (*signifiant*). La relación entre sonido y pensamiento es pensada como lingüística, es decir, no como unión psiquica producida por el hablante, sino como perteneciente al dinamismo del lenguaje y sancionada por sus reglas. Estas reglas lingüísticas no son producto subjetivo de los individuos, sino de la comunidad que instituye la comunicación. Y pueden no ser creaciones conscientes de la sociedad, sino tener su origen en procesos de un nivel inferior a la conciencia.

La tarea de la lingüística consiste en describir este sistema orgánico de signos, que incluye una jerarquía de niveles, o una serie de sistemas también articulados: fonológico, léxico, sintáctico. La *semiología* estudia estos signos en sus distintos sistemas articulados. Comprende los inventarios y combinaciones constitutivos de cada lengua y estructurados por las reglas de un código válido para el mismo grupo lingüístico. A las nociones de organismo y combinatoria añadió Saussure, finalmente, la distinción del doble momento de *sincronía* y *diacronía*. Pero él limitó su ciencia al ordenamiento de los elementos en un conjunto simultáneo o investigación sincrónica de un «estado del sistema». Se le opone la diacronía, ciencia de los cambios que sufren los estados del sistema o del pasaje de un estado a otro. La indagación diacrónica o de evolución histórica de un estado de la lengua a otro será subordinada al estudio sincrónico de la lengua en sí.

La obra de Saussure siguió siendo fundamental, dando lugar a numerosos estudios de lingüistas, que aceptaron su método tendente a transformar la lingüística general en ciencia rigurosa, si bien con grandes divergencias dentro de la misma corriente. La evolución hacia el estructuralismo tuvo lugar en dos escuelas importantes. Son la Escuela de Praga y la Escuela de Copenhague. *La Escuela de Praga* fue fundada en 1926, cuyos principales exponentes fueron dos exiliados rusos: el príncipe N. TRUBETZKOY, que enseñó en Viena desde 1926 hasta su muerte en 1938, y se ocupó principalmente del análisis fonológico del lenguaje, tema que pasó a ser dominante en sus seguidores, y el actual jefe de escuela, R. JAKOBSON, que, después de algunos años de enseñanza en el exilio checo, pasó a Estados Unidos, donde enseña desde 1942, desarrollando los fundamentos de la fonología y morfología estructural. Fueron éstos los responsables del famoso texto del congreso de estudiosos eslavos tenido en La Haya en 1928, donde se desarrolló por primera vez la noción técnica de *estructura* aplicada a las estructuras lingüísticas, a las que Saussure sólo llamaba «sistema»[6].

• La otra escuela de *lingüistas daneses* tiene por exponente principal

[6] *Actes du premier Congrès Internationale Linguistique*. Travaux du Cercle Linguistique de Prague (Leiden 1929); N. TRUBETZKOY, *Principes de phonologie* (Paris 1949); R. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale* (Paris 1963). Cf. sus seguidores: E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale* (Paris 1966); A. MARTINET, *Éléments de linguistique générale* (Paris 1960); ID., *La linguistique synchronique* (Paris 1965). Trubetzkoy ya presentaba el método fonológico como un «estructuralismo y un universalismo sistemáticos».

a L. HJELMSLEV, el cual, desde 1935, ha patrocinado dos nuevos métodos de acceso al estudio científico del lenguaje: la fonemática y la glosemática, y con H. J. ULDALL ha investigado las relaciones entre el sistema fonemático y el sistema gramatical. La dirección de sus estudios se acerca más a los métodos de Saussure, desenvolviendo los aspectos formales de su enseñanza. Como éste, Hjelmslev considera el lenguaje como una estructura sistemática y autónoma más que como un conjunto de formas aisladas. Propone como obra principal de la lingüística una tarea analítica, concerniente al análisis de los sonidos (así, en fonología, la relación de vocales breves y largas en una lengua o un grupo de lenguas), bien al análisis de formas gramaticales (morfología) o al análisis del significado. Su objeto específico es lo que Saussure llamaba *lengua*, como distinta del *habla*, estudiada en dimensión *sincrónica* o como sistema, prescindiendo de sus cambios diacrónicos y a través de procesos de inducción y también de deducción. El análisis de los sonidos y términos debe reducirse a algunos fundamentales, como las palabras han de ordenarse en unas pocas palabras raíces. También la sintaxis debe referirse a un sistema limitado de reglas. Así, el lenguaje puede ser considerado como un sistema definido de relaciones internas, formando una «estructura», que Hjelmslev denomina «una red autónoma de dependencias internas». Los demás supuestos de la teoría de Saussure son, asimismo, asumidos por el estructuralismo lingüístico de Hjelmslev *.

Lévi-Strauss va a seguir más la dirección de los lingüistas de Praga para su aplicación a la etnología del modelo de estructuralismo lingüístico, según las enseñanzas de su maestro en América, Jakobson. Este grupo daba importancia primera al aspecto fonológico del lenguaje. Bajo tal aspecto, la unidad mínima dotada de significado es el *fonema*, definido como una imagen acústica motriz. La fonología mira a establecer un inventario de fonemas para una lengua dada y analizar las recíprocas relaciones de tales fonemas en el sistema. Se puede así determinar la estructura de dicha lengua definiendo sus correlaciones fonológicas. Estas se constituyen por parejas de fonemas opuestos, como las de consonante-vocal, sonoro-mudo, largo-corto. Tales oposiciones no cambian por las variaciones de la lengua en el curso del tiempo. Una vez que el inventario esté completo, se podrá determinar todas las posibles combinaciones de estos elementos y sus funciones en un sistema dado. El proceso de formación de las palabras desde tales elementos ha de ser luego considerado como también la

* L. HJELMSLEV y H. J. ULDALL, *Principes de grammaire générale* (Paris 1928); *Prolegomena to a Theory of Language* (Madison 1961); *Le Langage. Une Introduction* (Paris 1966); *An Outline of Glossematics* (Copenhague 1957).

actividad (llamada sintagmática) de unir las palabras, donde el acto fundamental es el de la predicación, la cual da origen a la frase. Será posible entonces estudiar la morfología del lenguaje, la teoría de los sistemas de formas, sea de las palabras o de sus grupos.

Este método de oposiciones fonológicas ha transformado el vago concepto de sistema en el más preciso de *estructura* y hecho posible el parangonar las lenguas, cada una o en grupos de ellas, no en términos de correspondencias aisladas, sino globalmente y como sistemas. Sobre esta base, Jakobson expuso una teoría fonológica general para clasificar vocales y consonantes que tuviese aplicación universal a todas las lenguas. La importancia dada al aspecto fonético del lenguaje se hace patente teniendo en cuenta que la lógica es una, mas las lenguas son muchas, cuyas diferencias son primariamente de lengua.

Por ello, la lingüística debe tratar, primariamente, de los elementos lingüísticos, dejando a un lado consideraciones psicológicas o de acústica.

El análisis debe tener, además, cuenta de la distinción entre significante y significado, la cual corresponde casi a la del aspecto *fonológico* y el aspecto *semántico* de las lenguas. Y ha de proseguirse en ambos niveles. El *significante* incluye enunciación, macro y microsegmentos, sílabas, fonemas (consonantes y vocales) y otros distintivos. El *significado* incluye frase, proposición, grupo, palabra, morfema. Se da paralelismo estructural entre las dos series, y el mismo método puede aplicarse a ambas: los mismos tipos de relaciones (interdependencia, dependencia unilateral, etc.) pueden encontrarse entre los elementos de cada serie. Tal método se hace así tan general y objetivo que puede aplicarse a otros campos diversos del lenguaje. A esto se añade que la lógica y matemática pueden fácilmente aplicarse al estudio fonológico del lenguaje. Así, el lenguaje resulta un campo privilegiado de investigación, mejor o más inmediatamente conocido y menos complicado que otros fenómenos culturales, como el de los mitos[8].

[8] *Essais linguistiques*. Travaux du Cercle Linguistique de Copenhague 12 (Copenhague 1959); J. VACHEK, *The Linguistic School of Prague. An Introduction to its Theory and Practice* (Bloomington-Londres 1966). Cf. T. A. SEBEOK, *Current Trends in Linguistics* (La Haya 1963); G. C. LEPSCHY, *La linguistica strutturale* (Turín 1966).

LOS ESTRUCTURALISTAS

Las nociones de estructura y técnicas de análisis estructural, incorporadas ya a la lingüística moderna, han dado origen a la corriente científico-filosófica que se dio a sí misma el apelativo estructuralista. La tendencia se ha desplegado en variados estructuralismos, inspirados en el mismo método y en comunes supuestos doctrinales, pero diversificados por su aplicación a distintos campos de investigación. Los estructuralistas parisienses forman un grupo heterogéneo, sin relaciones personales ni colaboración entre sí, pero convergentes no sólo en el mismo método de análisis estructural derivado de la lingüística, sino también en comunes implicaciones filosóficas.

Se señalan cinco representantes principales de esta corriente, que dan lugar a otras tantas formas de estructuralismo: 1) el estructuralismo en etnología, de Lévi-Strauss; 2) el estructuralismo en historia y filosofía, de Michel Foucault; 3) el estructuralismo en psicoanálisis, de Jacques Lacan; 4) el estructuralismo típicamente marxista, de L. Althusser; 5) el estructuralismo en crítica literaria, de Roland Barthes, añadiendo algunos el de G. Dumézil en historia de las religiones. Habrá que exponer las teorías de cada uno de estos autores para conocer lo que es en rigor el estructuralismo en su múltiple dimensión.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS ha sido llamado «el padre del estructuralismo» por su primera asimilación de la metodología estructural, tomada de la lingüística, y su aplicación a la etnología, así como por la generalización y difusión del método y teoría estructuralistas como teniendo validez para las ciencias del hombre en general.

Vida y obras.—Las circunstancias especiales de la biografía de Lévi-Strauss son muy significativas para la comprensión de su pensamiento y del mismo estructuralismo. Nació en 1908, en Bruselas, pero de padres franceses de raza judía. La familia se instala muy pronto en París. El muchacho, serio y aplicado, iba a crecer en un medio urbano fuertemente impregnado de cultura artística. El padre era pintor (junto con dos tíos) y hombre abierto a mil intereses, entre ellos a la afición coleccionista y el gusto por el *bricolage*, o artesanía rústica, en que iniciará al hijo. Este, además de su afición por la música, invertía sus ocios visitando tiendas de anticuarios y coleccionando objetos curiosos y exóticos, que se entretenía en reparar y reconstruir, primer despertar de su vocación por la etnología. Este

primer componente de su vocación se revela, sobre todo, en el atractivo, manifestado ya desde su adolescencia, por la *geología;* sentía vivo interés en la búsqueda de la línea de contacto entre los estratos geológicos. Y manifestó desde su infancia ese vivo interés por lo oculto y lo exótico, en que le parecía revelarse el sentido profundo de las cosas.

Pasados los estudios medios, ingresa en la Soborna, donde se matricula en filosofía, a la vez que sigue cursos de derecho. Los cinco años de aprendizaje en la filosofía académica, donde prevalecían las corrientes neokantianas y bergsonianas, produjeron en él profunda aversión por la filosofía racionalista, que duró toda su vida. Más tarde expresaría su constante repugnancia y desdén por toda aquella filosofía dogmatista y endeble, incapaz de conducir al rigor de una reflexión personal. Pero es obvio que exageró la esterilidad de la formación académica recibida. En sus escritos aparece innegable la inspiración neokantiana de su pensamiento estructuralista, como señaló P. Ricoeur al definir su filosofía como «un kantismo sin sujeto trascendental». Su misma antropología tiene por fondo una teoría del conocimiento con categorías kantianas.

Al margen de la enseñanza oficial, Lévi-Strauss va a formar su ideología en otras fuentes afines a su innata tendencia. Durante sus estudios entró en contacto con las obras de los positivistas de la escuela sociológica francesa: A. Comte, C. Saint-Simon, E. Durkheim, M. Mauss. Estos fueron los mentores de su sociologismo positivista, el clima propio en que se mueven sus investigaciones y teorías etnológicas, aunque luego fuera crítico de tales maestros. Y ya antes de su ingreso en la Universidad es imbuido en la doctrina marxista, según su relato autobiográfico: «Hacia los diecisiete años fui iniciado en el marxismo por un joven socialista belga... La lectura de Marx me arrebató tanto más cuanto que a través de su gran pensamiento tomaba contacto por primera vez con la corriente filosófica que va de Kant a Hegel. Todo un mundo se me revelaba». Y prosigue refiriendo que su fervor marxista «nunca se vio contrariado» y que solía vivificar su reflexión con la lectura de algunos textos de Marx. Se trata de un marxismo libre de dogmatismos, disociado de toda acción práctica o política y comprendido e interpretado a su modo personal, pero que inspira en gran medida su pensamiento, sobre todo como fuente de su sociologismo positivista y materialismo dialéctico.

Junto con la doctrina marxista, estudió y asimiló muy pronto las teorías de Freud, que durante sus estudios universitarios eran muy difundidas en Francia. Marxismo y psicoanálisis se asocian muy bien en su base materialista y se complementan, el uno en sus aplicaciones a lo social y el otro en el análisis antropológico del individuo, como se ha visto en neomarxistas anteriores. Lévi-Strauss los unió también en su mentalidad, e insiste en situar el influjo freudiano desde la perspectiva del marxismo. El descubrimiento del inconsciente también entendido a su manera personal, en cuanto que pro-

longa colectivamente el psicoanálisis freudiano, va a constituir un pilar fundamental en la elaboración de su etnología estructuralista. En sus notas autobiográficas gusta denominar a la geología, el psicoanálisis y el marxismo «mis tres maestros», los tres componentes de su entramado ideológico. La «geología» le entiende como su propensión más profunda e innata a la investigación de todo lo oculto, exótico y primitivo no sólo en los estratos y fósiles de la naturaleza, sino también en las razas de la especie humana más lejanas en el espacio y tiempo.

La aceptación de tales ideologías tenía por raíz el talante radicalmente antimetafísico y materialista de nuestro autor. El rechazo de toda metafísica fue una constante en su pensamiento, englobando toda especulación superior a lo sensible y empírico, así como todo sentimiento religioso. En sus escritos reitera la profesión de incredulidad desde su infancia, manteniéndose ajeno y hostil a toda religión y reconocimiento de Dios en toda su producción, como luego se dirá. De él dijo un comentarista que estaba construyendo la filosofía más rigurosamente atea de nuestro tiempo. Su actitud antimetafísica se manifestó especialmente en sus duras críticas contra «las nuevas tendencias de la reflexión metafísica, que comenzaban a perfilarse»[9].

En 1931 recibe la agregación en filosofía, iniciando su carrera docente, como profesor de filosofía, en los liceos de Mont-de-Marsan y de Laon (1932-33). En estos dos años crece su progresiva repugnancia que le aleja de la filosofía. Y además cobra conciencia de su incapacidad para la reflexión filosófica y para el ejercicio de tal profesorado. Por ello decide aferrarse a la etnología «como a una tabla de salvación». La ocasión se le presenta cuando, conocidas sus aficiones, el director de la Escuela Normal, C. Bouglé, le ofrece la cátedra de sociología en la Universidad de Saõ Paulo (Brasil), que costeaba el Gobierno francés. En 1935 comienza su docencia en aquel centro, en abierta confrontación crítica con la tradición de la sociología francesa de Durkheim. Su estancia en el «Brasil exótico» provoca su curiosidad por la etnología, por la investigación de los pueblos primitivos y sus civilizaciones, siguiendo sus afinidades temperamentales (declara poseer «la inteligencia neolítica»), sus ansias por la evasión y gustos por los viajes. Comienza a adentrarse en el estudio de las tribus salvajes del Brasil central y en la observación de sus costumbres. No tenía aún formación en la etnología, pero la lectura de la obra *Primitive Sociology*, de R. H. Lourie, le inicia en esta ciencia y le conduce a la etnología americana. En 1936 publica su primer trabajo acerca de la organización de las tribus bororo. Gracias a la ayuda económica del Gobierno francés, prosigue sus ex-

[9] Estos y otros numerosos datos de su vida los ha consignado LÉVI-STRAUSS en la obra, de carácter ampliamente autobiográfico, *Tristes tropiques* (París 1955), en las entrevistas recogidas por P. CARUSO, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan* (Barcelona, Anagrama, 1970). Los reúne en su obra J. RUBIO CARRACEDO, *Lévi-Strauss. Estructuralismo y ciencias humanas* (Madrid 1976).

pediciones entre los pueblos primitivos del Brasil durante el bienio 1938-1939. El análisis y descubrimiento de tan variadas razas lo lleva desde un enfoque crítico y demoledor de las teorías decimonónica, servidoras inconscientes de la ideología colonialista.

Al estallar la guerra en 1939 regresa a Francia, donde es movilizado, sirviendo de enlace entre los ejércitos francés e inglés. Y el armisticio en 1941 le obliga a huir por su condición de judío, como relata, en tono patético, en las peripecias de su evasión. Se traslada a Nueva York, invitado por la New School for Social Research. Allí entra en contacto con los antropólogos americanos, y muy especialmente con R. Jakobson, y asiste a un curso suyo en la Escuela Libre de Altos Estudios, en que asimismo colabora. Por conversaciones con él tiene la intuición de que el método fonológico, por aquél enseñado, puede ser trasladado, sin apenas transformación, a las ciencias del hombre. Unos años de trabajo febril, y en el 1945 publica en la revista *Word* su artículo-programa *El análisis estructural en lingüística y en antropología*, que significa la fundación de la antropología estructural sobre el modelo fonológico.

Lévi-Strauss trabajará en adelante incansable en sus investigaciones etnológicas sobre la base de esta su invención estructuralista. Fue consejero cultural de la Embajada francesa desde 1945 y en 1947 regresa a Francia, donde trabaja como subdirector en el famoso Museo del Hombre. En 1950 es director en la Escuela de Altos Estudios de París. Desde 1959 ocupa la cátedra de Antropología Social en el Colegio de Francia y dirige el laboratorio adjunto, desde donde promueve con tesón las investigaciones etnológicas y la difusión de sus teorías estructuralistas a través de sus obras. En el año 1973 es elegido miembro de la Academia Francesa y recibe el premio Erasmo.

Obras.—La vasta producción científica de Lévi-Strauss comprende los libros propios y un gran acervo de artículos. Se han de citar, al menos, sus libros publicados. Se inician con la investigación: *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara* (Paris 1948), siguiendo el extenso estudio con la primera aplicación de su método: *Les structures élémentaires de la parenté* (Paris 1949), y los trabajos más conocidos: *Race et histoire* (Paris 1952), *Tristes tropiques* (París, Plon, 1955), *Anthropologie structurale* (Plon, 1958), *Le Totémisme aujourd'hui* (Paris, PUF, 1962), *La pensée sauvage* (París, Plon, con los restantes, 1962). Viene luego la serie tetralógica de estudios mitológicos: *Mythologiques* I: *Le cru et le cuit* (1964); *Mythologiques* II: *Du miel aux cendres* (1966); *Mythologiques*. III: *L'origine des manières de table* (1968); *Mythologiques*. IV: *L'homme nu* (1971). Terminado con una nueva colección de artículos: *Anthropologie structurale deux* (1973)[10].

[10] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*El totemismo en la actualidad* (México, F.C.E., 1965). *Lo crudo y lo cocido* (Buenos Aires 1966). *El pensamiento salvaje* (México, F. C. E., 1966). *Antropología estructural* (Buenos Aires, Eudeba, 1967). *De la miel a las cenizas* (Buenos

Más abundante es su producción en artículos en las más diversas revistas (en francés o en inglés). Y colaboraciones en trabajos colectivos o entrevistas, cuyo conjunto rebasa ampliamente el centenar, aunque con las obligadas reiteraciones de temas y contenido. Ello revela la facundia e infatigable actividad de nuestro etnólogo, servida por sus excepcionales cualidades de observación de los detalles mas extraños y su inmensa erudición y acumulación de datos, unida a la típica facilidad de su estilo francés tanto para la descripción minuciosa de los hechos fabulosos como para una reflexión aguda y abstracta, no exenta de sutilezas alambicadas y neologismos.

Lévi-Strauss es el iniciador incontestado del movimiento estructuralista y fundador del método estructural, que aplicó primero al campo de la etnología, aunque con implicaciones filosóficas. El enorme caudal de investigaciones etnográficas y etnológicas que reunió con materiales de observación propia y de los demás especialistas no concierne aquí directamente, sino sólo por el nuevo enfoque metodológico e ideológico que ha impreso en ellas. Hemos de prescindir, pues, de esa torrencial erudición de ciencias positivas, limitándonos a la indicación de la concepción estructuralista de su tratamiento de la ciencia antropológica y de la filosofía latente en ella.

Antropología estructural.—La obra más representativa de nuestro autor y que mejor recoge su pensamiento teórico es, sin duda, la que lleva el título de *Antropología estructural.* Se trata de una compilación de quince artículos aparecidos antes en las revistas, más dos inéditos (c.5 y 16), en que responde a fuertes críticas. La selección de tales trabajos, los más salientes (que van de 1945 a 1954), se supone reflejan mejor el curso de sus ideas.

Lévi-Strauss denomina su trabajo una «antropología estructural», señalando la nueva orientación del estudio positi-

Aires, Siglo XXI, 1968), *Las estructuras elementales del parentesco* (Buenos Aires, Paidós, 1969), *Tristes trópicos* (Buenos Aires, Eudeba, 1970), *El origen de las maneras de la mesa* (Buenos Aires, Siglo XXI, 1970), *Raza e historia y otros ensayos de antropología* (Buenos Aires 1971).

Bibliografía.—J. RUBIO CARRACEDO, *Lévi-Strauss. Estructuralismo y ciencias humanas* (Madrid, Istmo, 1976), monografía muy completa con bibliografía exhaustiva, sobre todo de escritos de Lévi-Strauss. Significativamente, toda alusión a sus escritos se acaba en 1973. Añadimos breve resumen de la abundante bibliografía en torno a Lévi-Strauss: M. GUERRA, *Lévi-Strauss, Antropología estructural* (Madrid 1979); E. LEACH, *Lévi-Strauss, antropologista y filósofo*, vers. esp. (Barcelona 1970); J. SIMONIS *C. Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste* (Paris 1970); ID., *Introducción al estructuralismo* (Barcelona 1969); C. BACKES-CLEMENT, *Lévi-Strauss ou la structure de la malheur* (Paris 1970); P. CRESSANT, *Lévi-Strauss*, vers. esp. (Barcelona 1972); C. CHABANIS, *Dieu existe-il? Non, répondent Lévi-Strauss, R. Aron, etc.* (Paris 1973); J. B. FAGES, *Comprendre Lévi-Strauss* (Toulouse, Privat, 1972); M. HARRIS, *The Rise of Anthropological Theory* (Londres 1968); M. MARC-LIPPIANSKY, *Le structuralisme de Lévi-Strauss* (Paris 1973); O. PAZ, *Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo* (México 1967); con numerosos artículos de revistas, sobre todo críticos. Véase también la bibliografía general.

vo de las ciencias del hombre. Pero él se ha definido con frecuencia como etnólogo y su disciplina es la etnología. Se trata de apelativos intercambiables. Ya advierte desde un principio que «la etnología corresponde, aproximadamente, a lo que en los países anglosajones (donde el término 'etnología' cae en desuso) se entiende por *antropología social y cultural*». Nombres que incluyen las dos vertientes principales, en cuanto que la antropología social se consagra al estudio de la organización e instituciones sociales, mientras que la cultural se refiere a las «técnicas al servicio de la vida social», a los productos culturales de cada grupo social. Añade la distinción entre etnología y la etnografía, disciplina subsidiaria tan intensamente cultivada también por él. «La etnografía consiste en la observación y el análisis de grupos humanos considerados en su particularidad... y que busca restituir, con la mayor fidelidad posible, la vida de cada uno de ellos, mientras que la etnología utiliza de manera comparativa... los documentos presentados por el etnógrafo»[11].

En efecto, tal investigación de los grupos étnicos, de su organización e instituciones sociales y culturales, venía siendo objeto de interés y estudio por una nube de antropólogos y etnólogos durante los últimos cien años, desde que la obra *Primitive Culture* (1871), de E. T. Tylor, iniciaba el análisis comparado de las culturas humanas, constituyéndose en una ciencia autónoma. Los escritores ingleses y especialistas americanos, que con tanto afán la cultivaron, le dan siempre ese nombre de antropología social o cultural, mientras que los franceses prefieren hablar de ella como etnología. Lévi-Strauss acepta aquí la indistinción, si bien, fuera de esta obra, comúnmente la denomina etnología.

Antropología es, en general, la ciencia del hombre. En su primer empleo clásico, iniciado en el siglo XVII, designaba el estudio filosófico del hombre individual por el análisis inductivo-deductivo de su vida en el triple nivel de su dinamismo orgánico, sensible e intelectual, y de su estructura esencial, compuesta de cuerpo y alma espiritual, doctrina equivalente a la psicología racional. Mas los científicos modernos, imbuidos en el ambiente del positivismo y sociologismo reinantes,

[11] *Antropología estructural*, trad. esp.(Buenos Aires 1968) p.2. La edicion española añade, junto con el prólogo de E. VERON, una *Introducción*, p.XXI-XLVIII, que es la *Lección inaugural* de Lévi-Strauss de 1960, en que condensa con bastante claridad sus concepciones.

rechazan o ignoran esta noble ciencia del hombre, relegándola a la metafísica, carente de validez científica.

La antropología moderna es, por lo tanto, la ciencia positiva que estudia los fenómenos humanos desde la observación empírica, que atiende a la clasificación de los mismos y formula hipótesis para su interpretación hasta construir leyes generales sobre su origen, caracteres y proceso de funcionamiento y evolución. Pero es, a la vez, eminentemente una *antropología social*. Se ocupa de los grupos étnicos directamente, no de los individuos; y considera estos grupos étnicos, pueblos o tribus, bajo el aspecto de su origen, crecimiento y naturaleza de sus culturas. Su objeto adecuado puede sintetizarse en dos palabras: *relaciones sociales* o *hechos sociales*. Estas relaciones son numerosas: instituciones, formas de organización social, costumbres, vida familiar, fenómenos socio-culturales, leyes, tipos de trabajo, culto religioso, leyendas y ritos, arte, etc. Todos estos elementos incluyen, normalmente, modelos definidos y regulares que se integran en un sistema interdependiente de relaciones sociales, lo que es llamado una estructura social.

El acento es puesto en todo caso sobre lo social o colectivo. La teoría sociologista de E. Durkheim sostenía que el grupo social posee una *conciencia colectiva* que trasciende al grupo, si bien participada en sus miembros, y es la que genera todo el bagaje de ideas y cultura compartido luego por los individuos. Es la teoría que ha sido radicalizada por Lévi-Strauss con su noción del «inconsciente colectivo». Mas la tendencia actual no es tanto de oponer individuo y comunidad como de verlos en relación intercambiable de dependencia. Se reconoce que las formas sociales dependen de los individuos, los cuales, a su vez, dependen de la estructura del grupo.

El determinante específico de la nueva ciencia antropológica como etnología es que se ocupa de los *pueblos primitivos*. El término «primitivo» designa un conjunto de pueblos o etnias que han permanecido desconocedores de la *escritura* y, por consiguiente, al margen de los métodos ordinarios de la investigación histórica; la civilización «mecánica», científico-técnica, les ha llegado en época tardía o aún no les ha llegado. Lévi-Strauss acepta esta noción tradicional, pero rechaza las descripciones comunes acerca de este primitivismo, sobre todo en dos aspectos básicos: *a)* que pueblos primitivos equivalga a «atrasados» o no civilizados; *b)* que sean pueblos sin historia, aunque con frecuencia se desconozca su desarrollo histórico.

Lévi-Strauss se rebela contra esta equivalencia y lucha denodadamente por refutarla. El primitivismo de una sociedad suele ser una catalogación relativa, es decir, en relación con otras más evolucionadas. La diferencia suele reducirse a algunos aspectos, en otros ocurre al revés. De aquí las «coincidencias» y «discordancias» o contradicciones, internas o externas, que alega como criterio para discernir el grado de arcaísmo o cultura de los mismos. «Un pueblo primitivo no es un pueblo atrasado; puede revelar, en tal o cual campo, un espíritu de invención y civilización que deja muy por detrás los logros de los civilizados». Su estudio de los pueblos nambikwara y bororo, de la selva brasileña, le ha mostrado que tales tribus, dentro de su arcaísmo, poseen, al menos, un grado de cultura —habitaciones permanentes, cultivo de la tierra, crianza de animales, pulimento de la piedra, tejido, alfarería— que les hace remontar el período neolítico. Rasgos generalmente asociados a una organización social diferenciada; y las sociedades supuestamente arcaicas de primitivos australianos o melanesios revelan una organización familiar, un complejo sistema de derechos y modos de pensamiento y sentimiento religioso que les sitúa en el plano de auténtica cultura [12].

Finalmente, la antropología entra de lleno en el campo de las investigaciones sociales, en el ámbito de la sociología. Lévi-Strauss llama con frecuencia «sociólogos» a los investigadores de la etnología. Pero se distinguen, dice, ambas disciplinas. La sociología, en la acepción ordinaria de los estudiosos franceses y otros europeos, se entiende como «reflexión de los principios de la vida social y de las ideas de los hombres que la han sustentado»; entonces se reduce a «la filosofía social», ajena a su estudio e interés. Y en los paises anglosajones «se la tiene por un conjunto de investigaciones positivas acerca de la organización y funcionamiento del tipo más complejo de sociedades», es decir, de las sociedades civilizadas que han entrado en la historia. Pero Lévi-Strauss combate siempre la historia como elemento diferencial. Y pretende que tal sociología positiva es «una especialidad de la etnología», la ciencia humana más general y de resultados más precisos. Sólo cuando se llegare a integrar el estudio de sociedades primitivas y modernas «en conclusiones universal-

12 *Antropología estructural*, ed. cit., c.6: *La noción de arcaísmo* p.92; cf. p.91-107; c.7: *Las estructuras sociales del Brasil* p.108ss.

mente válidas diacrónica y sincrónicamente», la sociología alcanzaría «su coronamiento o culminación de las investigaciones sociales»[13].

No obstante, Lévi-Strauss titula su estudio una *Antropología estructural*. Con ello pretende resaltar la diferencia *metodológica* (y en el fondo ideológica) de su nueva ciencia respecto de las etnologías precedentes. La suya, aunque fundada sobre las investigaciones sociológicas anteriores y reuniendo todos sus materiales, trata de estructurarlos en una ciencia rigurosa, nivel que aquéllas no habían alcanzado. Sus diversas tendencias o explicaciones, sea el *difusionismo* generalizado, sea el *funcionalismo* y otras, convergían en la interpretación común del *evolucionismo*. Los etnólogos, ya desde el siglo XIX, quizá bajo el influjo del dogma del «progreso» y asumiendo el tiempo y la historia como criterio, aceptaban que nuestra civilización occidental era la forma más avanzada de vida social; las culturas habrían evolucionado en línea directa desde las formas simples y primitivas a las más sistemáticas y complejas, siendo aquéllas consideradas como inferiores. Y así, «la civilización occidental aparece como la más avanzada expresión de la evolución de las sociedades humanas, y los grupos primitivos, como supervivencias de etapas anteriores, cuya clasificación lógica proporcionará el orden de aparición en el tiempo»[14].

Lévi-Strauss se opone tenazmente a esta interpretación, nacida del evolucionismo biológico. Es un error fundar la etnología sobre la historia, implicando la unidad genética de todas las sociedades humanas. Su método de clasificación comparativa de las estructuras sociales es sincrónico, y, por tanto, netamente ahistórico y antievolucionista.

Estructuralismo etnológico. — Desde estos supuestos, intentemos dar idea del estructuralismo etnológico que Lévi-Strauss ha construido, y que se convirtió en base y guía de todo el movimiento estructuralista. Las reflexiones fundamentales se encuentran dispersas en los artículos reunidos en *Antropología estructural* a partir del trabajo programático *Análisis estructural*[15], que con insistente reiteración aplica y explaya en los restantes trabajos de la obra y luego en los restantes escritos, en confusa mezcla con la interminable selva de

[13] *Antropología estructural* c.1 *Historia y etnología*, ed. cit., p.2ss.

[14] Ibid., p.3.

[15] *Antropología estructural* c.2: *El análisis estructural en lingüística y antropología*, ed cit., p.25-50, y asimismo, de manera especial, *Introducción* (lección inaugural) p.XXI-XLVIII.

descripciones etnográficas de hechos concretos de los pueblos primitivos.

El punto de partida es dado por la teoría lingüística de Saussure, que los teóricos de la Escuela de Praga Trubetzkoy y, sobre todo, Jakobson han desarrollado en un sistema fonológico estructural, a quienes Lévi-Strauss se remite con frecuencia. La fonología elaborada por estos autores sostiene que, más que el significado o contenido de las palabras, lo que importa a la hora de precisar su alcance semántico es el contexto, es decir, el conjunto de relaciones de cada palabra con las restantes del mismo texto. Y el análisis fonológico se mueve en un plano más profundo. Puede aplicarse en el nivel sintáctico o de los sintagmas, o bien en el nivel paradigmático (de las sustituciones). Pero es especialmente aplicable en el nivel fonético. Jakobson distingue entre lo fonológico y lo gramatical; el análisis tiene lugar en ambos niveles, formando tipos de relaciones paralelas. Y la fonología se dirige, preferentemente, al análisis de los *fonemas*, las unidades elementales de una lengua (vocales y consonantes) para captar sus múltiples relaciones de interdependencia que forman el sistema lingüístico. Tal sector de la lingüística llamado fonología mira a establecer un inventario de los fonemas y analizar sus múltiples correlaciones para determinar la estructura de una lengua dada. Jakobson señaló asimismo que la ley fundamental de tales correlaciones es el de la oposición binaria, constituyendo pares de fonemas opuestos: consonante-vocal, sonoro-mudo, grave-agudo, largo-corto, etc. Con tales reglas para descubrir las estructuras elementales y otras diferentes de asociación y composición, según las cuales se construyen las estructuras más complejas, vino a exponer una teoría fonológica general que pudiera aplicarse universalmente a todas las lenguas.

El método fonológico no se limita a una labor de clasificación y comparación de las diferentes lenguas, sino que trata de englobarlas en un sistema general y determinar las leyes generales de su estructura. Como dijo Trubetzkoy, «un sistema fonológico no es simplemente la acumulación de fenómenos aislados, sino un todo orgánico en el cual los fonemas son los miembros y la estructura está sometida a leyes». Y Lévi-Strauss alega el texto de este autor, que condensa el método fonológico en cuatro pasos fundamentales: «*a)* La fonología pasa del estudio de los fenómenos *conscientes* al de su estructura *inconsciente*; *b)* rehúsa tratar los términos como entidades independientes y toma, al contrario, las *relaciones* entre los términos como base de su análisis; *c)* introduce la noción de sistema; muestra sistemas fonológicos concretos y pone en evidencia su *estructura*; *d)* en fin, busca descubrir las *leyes generales*, ya las encuentre por inducción o bien deduciéndolas lógicamente»[16].

Este programa evidencia que los lingüistas ya se habían anticipa-

[16] *El análisis estructural*, cit., p.81. Tomado de N. Trubetzkoy, *La phonologie actuelle*, en *Psicología del lenguaje*, trad. esp. (Buenos Aires 1952) c.3 p.243.

do en la explicación de los fenómenos lingüísticos desde el ***inconsciente;*** que la recurrencia regular de las combinaciones fonológicas en lenguas muy distanciadas en el espacio y tiempo, que ellos habían reducido a ciertas leyes y fórmulas, no obedece al azar, sino que tiene su raíz en la estructura profunda, inconsciente, de nuestra mente. Lévi-Strauss apela al etnólogo Franz Boas, el primero en haber definido la naturaleza inconsciente de los fenómenos culturales anclados en la estructura de la lengua modelada fuera de la conciencia del sujeto, a cuyo pensamiento impone cuadros conceptuales que son tomados como categorías objetivas. La diferencia entre ambos estaría en que los fenómenos lingüísticos no emergen a la conciencia clara, mientras que los culturales, si bien tienen igual origen inconsciente, se elevan a menudo hasta el nivel de la conciencia clara. Por ello añade Lévi-Strauss que «la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, las cuales son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, primitivos y civilizados»[17].

La transposición del método lingüístico a la etnología representa ***la invención original*** de Lévi-Strauss y es la base fundamental de la corriente estructuralista. Desde sus estudios con Jakobson y su ensayo de 1945 se entusiasmó por la perspectiva de una estrecha analogía del método fonológico con el de la ciencia etnológica, y abogó por una directa colaboración entre los estudiosos de ambas disciplinas. Entrevió que otros aspectos de la vida social podían ser tratados como fenómenos similares al del lenguaje, en cuanto que implican estructuras objetivas, dependientes de la correlación de elementos dentro del sistema. Si el lenguaje es el principal elemento de la vida cultural, ha de suponerse que las otras formas culturales ofrecen una estructura similar, reflejando la estructura del espíritu humano. La lingüística será considerada como el modelo de las ciencias humanas, en cuanto tiene un objeto universal y un método homogéneo que puede alcanzar un grado de formalización igual al de las ciencias naturales.

El punto de partida lo hace consistir Lévi-Strauss en la llamada ***teoría de la comunicación.*** La antropología estructuralista toma su base de este principio, que «consiste en interpretar la sociedad, en su conjunto, en función de una teoría de la comunicación». La lengua es el instrumento universal de comunicación de mensajes, de la circulación de pensamientos y deseos de los hombres y grupos entre sí a través de un sistema convencional de signos lingüísticos. De un modo análogo pueden establecerse las relaciones de comunicación de los demás bienes en régimen de reciprocidad según ciertas reglas que imiten el sistema del lenguaje: comunicación de mujeres, que son los bienes más preciados, y comunicación de bienes materiales,

[17] *Antropología estructural* c.1. *Historia y etnología* p.22-25. Cf. F. Boas (ed.), ***Handbook of American Indian Languages*** (1911) I p.67-71. Otros trabajos suyos reunidos en F. Boas, *General Anthropology* (Boston-Londres 1938).

que han de ser regulados por sistemas de intercambio. De este modo, «las reglas del matrimonio y los sistemas de parentesco —así como las leyes económicas y comerciales que aseguren la circulación de bienes y servicios— pueden considerarse como una especie de lenguaje, es decir, un conjunto de operaciones destinadas a asegurar entre los individuos y grupos un cierto tipo de comunicación». Los tres niveles son considerados como las tres formas fundamentales de comunicación, relacionadas entre sí y en estrecha vinculación con el lenguaje, que interviene en todos los niveles. El lenguaje es así erigido en «modelo lógico que puede ayudarnos... a comprender la estructura de otras formas de comunicación»[18].

En la obra *Las estructuras elementales del parentesco* (1949), Lévi-Strauss llevó a cabo la aplicación concreta del método estructural a ese primer nivel etnológico de las relaciones sociales en el matrimonio. Es una investigación ingente, en que el autor trata de demostrar el rigor científico del método propuesto a partir de su eficacia para resolver un problema que constituía la «torre de Babel de los etnólogos»: la lógica de los sistemas de parentesco, trazando, a la vez, las leyes básicas de la sociología matrimonial. Con una habilidad poco común para manejar la documentación acumulada por decenas de etnólogos sobre cientos de organizaciones sociales, acomete la empresa de reducir a un sistema general y unificado el conjunto heterogéneo y contradictorio de las formas de parentesco vigentes en el sinnúmero de grupos primitivos.

La aplicación del sistema estructural fonológico a los sistemas de parentesco parece tener una correspondencia directa. Los términos de parentesco (padre, madre, tío, hijo, esposo, esposa) son los elementos de significación y corresponden a los fonemas de la fonología. Adquieren significación sólo a condición de integrarse en sistemas de relaciones de parentesco, de reglas matrimoniales. Y como en lingüística, se estructuran en una serie compleja de correlaciones formadas por parejas de opuestos (padre-hijo, tío-sobrino) o de similitud binaria (esposo-esposa).

El autor declara en el prólogo su concepto de «estructuras elementales de parentesco» con cierta ambigüedad. Son aquellos sistemas que permiten determinar de modo inmediato el círculo de los parientes y de los aliados; es decir, «los sistemas que *prescriben* el matrimonio con un cierto tipo de parientes», de donde resulta una cla-

[18] *Antropología estructural* c.3 p.56; c.4 p.62ss; c.5 p.76: «Las reglas del parentesco y del matrimonio sirven para asegurar la comunicación de las mujeres entre los grupos, así como las reglas económicas sirven para asegurar la comunicación de los bienes y de los servicios, y las reglas lingüísticas, la comunicación de los mensajes. *Estas tres formas de comunicación son, al mismo tiempo, formas de intercambio*, entre las cuales existen, manifiestamente, relaciones, puesto que las relaciones matrimoniales se acompañan de prestaciones económicas y el lenguaje interviene en todos los niveles. Es entonces legítimo ver si entre ellas existen homologías y cuáles son las características formales de cada tipo y de las transformaciones que permiten pasar de uno a otro». Véase lo mismo en c.15 p.268.

sificación de «cónyuges posibles y cónyuges prohibidos». Se distingue de la noción, no menos ambigua, de «estructuras complejas», que limitan el círculo de parentesco, dejando a otros mecanismos —económicos o psicológicos— la determinación del cónyuge.

Y ya desde el comienzo establece el principio fundamental que rige toda su interpretación: es *la prohibición del incesto,* una ley cuya validez aparece en todos los grupos sociales, y que Lévi-Strauss intenta demostrar, no obstante el caso contrario de los faraones egipcios y otros similares. Se trata de la única regla social que tiene carácter de universalidad. «La prohibición del incesto es universal como el lenguaje», posee «la universalidad de las tendencias y de los instintos y el carácter de las leyes y de las instituciones»[19].

Tal prohibición del incesto no tiene sólo un fundamento biológico, ni ha de interpretarse por ello como una medida protectora de las nefastas consecuencias de los matrimonios consanguíneos. Lévi-Strauss rechaza todas las explicaciones hasta ahora dadas a esta ley, sea de la repugnancia instintiva, sea de otro orden psicológico o sociológico. Como la misma *exogamia* que instituye, dicha norma negativa es sólo el reverso de la prescripción positiva de *intercambio* y expresión concreta de una «regla de reciprocidad» mediante la cual se institucionaliza el «cambio». Como lo ha demostrado Marcel Mauss en su escrito *Essai sur le don,* el cambio se expresa en las sociedades primitivas, ante todo, bajo la forma de «transacciones de dones recíprocos». Y esa ley de reciprocidad afecta a toda suerte de relaciones sociales y no sólo al intercambio comercial de bienes.

Ahora bien: la prohibición del incesto señala el inicio de la aplicación cultural de esta ley general de intercambio en reciprocidad, por referirse a la mujer en su doble valencia de estimulante natural y de valor social. La mujer es el supremo regalo, el bien fundamental en su cuádruple plano sexual, económico, jurídico y social. Por eso el matrimonio se presenta como un sistema de prestaciones múltiples y recíprocas regidas por la ley general de intercambio, que es sólo «un aspecto de una estructura global de reciprocidad»; funciona a nivel inconsciente, pero constituye «la forma universal del matrimonio». Las leyes matrimoniales y los sistemas de parentesco representan, pues, la regulación de ese intercambio de mujeres, de un modo análogo al intercambio de bienes entre los distintos grupos indígenas. «Nosotros damos nuestras hermanas a otros hombres, y estos hombres nos dan sus hermanas», informaban indígenas arapesh. Así se organiza en la sociedad primitiva la adecuada distribución de las mujeres bajo esta ley esencial de prohibición del incesto[20].

[19] *Les structures élémentaires de la parenté* 2.ª ed. (Paris 1967) c.1 p.3-13, conclusión, p.565.

[20] *Les structures élémentaires de la parenté* c.2-5, ed. cit., p.34-48 49-59 60-79 80-97; c.29 p.555.

Lévi-Strauss observa que en estos sistemas de parentesco, basados en la ley de la exogamia, se da la *transición* del «estado de naturaleza» al «estado de cultura», porque el matrimonio surge de la naturaleza, y sus reglas e instituciones representan lo cultural o su racionalización. Así cree encontrar un criterio preciso para discernir sus límites: la presencia o ausencia de *reglas*. La prohibición universal del incesto será «el punto de paso entre los hechos de naturaleza y los hechos de cultura», así como «el mecanismo de su articulación»[21].

Desde estos supuestos procede Lévi-Strauss a la catalogación y reducción a estructuras básicas de los innúmeros y abigarrados sistemas de parentesco. *La organización dualista* es tenida como sistema clave y de carácter universal y confirma la tesis del matrimonio como forma de intercambio con sus dos mitades exogámicas, a la vez que su equivalencia con la fonología lingüística con sus relaciones de oposiciones binarias. Lévi-Strauss se detuvo más tarde es una detallada descripción de las aldeas de bororos y otras tribus, que adoptan siempre una estructura concéntrica y dos estructuras diametrales, es decir, están dispuestas en forma de círculo repartido en dos mitades, en que se reúnen las tribus exogámicas, que mantienen con la mitad opuesta las relaciones de matrimonio y culturales, aunque también se combinan con la forma triádica[22].

No incumbe aquí seguir la labor técnica de ordenación positiva de los intrincados sistemas de parentesco desarrollada por Lévi-Strauss en su obra, fiel a su principio de que todos ellos, aun los más desarmónicos y complicados, se rigen por la estructura inconsciente del intercambio en reciprocidad. En síntesis, concluye que las estructuras elementales del intercambio matrimonial se reducen a tres: «bilateral, matrilateral y patrilateral, que están siempre presentes al espíritu humano, al menos bajo una forma inconsciente». Y las estructuras complejas provienen siempre de la combinación de las estructuras elementales, que se complican en formas directas e indirectas, en sistemas globales o especiales[23]. Lévi-Strauss recorre con incansable ingeniosidad el análisis de sociedades primitivas de las diversas partes del mundo, ajustando siempre los más extraños tipos de matrimonio a su teoría apriórica del cambio convencional de alianza.

Estructuralismo generalizado. Simbolismo y mitología.—En los escritos posteriores, Lévi-Strauss ha gene-

[21] Ibid., c.2 p.29.

[22] *Ibid.*, c.6 p.80ss. Cf. *¿Existen las organizaciones dualistas?*, en *Antropología estructural* c.8 p.119-148, donde traza numerosos esquemas y gráficos de estas organizaciones dualistas de las aldeas de los primitivos de Brasil, comprendiendo sus sistemas de alianzas matrimoniales y otras funciones culturales.

[23] Ibid., c.29 p.527-534.

ralizado su método, proclamando la extensión del análisis estructural a todos los fenómenos culturales, a la vez que ha profundizado su concepto de «estructura», dándole un alcance general y transformándolo en teoría. Si el sistema de parentesco era no sólo un medio de comunicación, sino también un ejemplo de pensamiento simbólico, ello mostraba que también las otras realidades culturales podían ser reducidos a esta misma base. Esto le indujo a avanzar por esta vía metódica y a considerar las demás formas de la vida social de la misma manera. Como las relaciones de matrimonio y sus reglas de parentesco, así también los demás productos de la actividad social —el arte, los mitos y ceremonias rituales, la religión, las costumbres, modas y otras instituciones sociales— deberían ser tratados como otros tantos tipos de lenguaje comunicativo entre los individuos y los grupos.

El simbolismo, o la teoría de los símbolos, proporcionó a Lévi-Strauss la clave para esta aplicación extensiva del método estructural a los diversos ámbitos de la cultura humana. La *semiología*, ciencia de la significación y de los signos, era intensamente cultivada por lingüistas y antropólogos, y Jakobson ya había evolucionado en la labor de la transposición de la fonología funcional a todo el ámbito cultural mediante la reducción de todo lo humano al lenguaje. Todo induce a pensar, observa nuestro autor, si los diversos hechos de la vida social no consistirán en «fenómenos cuya naturaleza *converge en la naturaleza misma del lenguaje*». En efecto, ya había reducido las estructuras del parentesco y otras similares a formas de comunicación por sus analogías fundamentales con el lenguaje. Y la lengua es el sistema de significación por excelencia, cuya universalidad acompaña y envuelve todas las expresiones de la cultura, las cuales comparten con ella su valor de signos y su eficacia simbólica, formando «una vasta ciencia de comunicación».

El lenguaje no agota el universo de los signos, pues «el pensamiento dispone siempre de un exceso de significaciones para la cantidad de objetos a los que puede adherirlas». Y el hombre se encuentra «desgarrado entre estos dos sistemas de referencia, el del *significante* y el del *significado*». De aquí nacen las conductas simbólicas, entre las que hay que situar también la magia y la patología psíquica. Pero las conductas anormales dan «la ilusión de un simbolismo autónomo», que es, por tanto, ilusorio. En cambio, las conductas normales, si bien «jamás son simbólicas por sí mismas, constituyen el punto de

partida para que se construya un sistema simbólico, que no puede ser más que colectivo»[24].

La idea del símbolo surge, pues, de su función significativa, y Lévi-Strauss hace derivar el valor significativo de los símbolos de su conexión con el sistema universal de signos primarios o formales que es el lenguaje. Todos los símbolos entran, por tanto, en la categoría de signos, obedeciendo a las mismas leyes de la lingüística estructural. En ellos se establece la «complementariedad» de lo social y lo psíquico, pues el psiquismo es, al mismo tiempo, «un elemento de significación para un simbolismo que desborda y único medio de verificación para una realidad cuyos múltiples aspectos no pueden ser captados más que como síntesis exterior». Los símbolos «son más reales que lo que simbolizan, pues el significante precede y determina el significado». La función simbólica es la de significación de una realidad oculta y se extiende a todas las manifestaciones culturales. Lévi-Strauss, en consecuencia, declara: «Toda cultura puede considerarse como un conjunto de *sistemas simbólicos*, entre los cuales el primer grupo está formado por el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión»[25].

El inconsciente colectivo, estructurante, constituye, para Lévi-Strauss, la fuente y el origen profundo de la actividad simbólica. En realidad representa el *órgano* mismo de la función simbólica, algo «vacío», extraño al contenido de imágenes y representaciones sobre las que se ejerce, «como lo es el estómago a los alimentos que lo atraviesan»; y es su principio activo, que ejerce su acción sobre todo el material de sistemas simbólicos según determinadas leyes. Significa, por ende, el término para designar dicha función simbólica, la actividad inconsciente del espíritu, que impone sus leyes estructurales al caos informe de elementos sensibles de la conciencia[26].

[24] Cf. *El hechicero y la magia*, en *Antropología estructural* c.9 p.151-167; *La eficacia simbólica*, ibid., c.10 p.138-185 (especialmente p.182-184). Y, sobre todo, la *Introducción* a la obra de M. MAUSS, *Sociologie et Anthropologie* (París 1950) p.IX-LII.

[25] *Sociologie et Anthropologie*, cit., p.XIX, cf. p.XX-XXVII.

[26] *La eficacia simbólica*, en *Antropología estructural* c.10 p.183-184: «*El inconsciente* se reduce a un término por el cual designamos una función: *la función simbólica*, específicamente humana, pero que en todos los hombres se ejerce según las mismas leyes, que se reduce, de hecho, al conjunto de estas leyes... Organo de una función específica, se limita a imponer leyes estructurales a elementos inarticulados que vienen de otra parte —y esto agota su realidad—: pulsiones, emociones, representaciones, recuerdos... el inconsciente solamente extrae el material de imágenes sobre el cual opera, pero la estructura es siempre la misma, y por ella se cumple la función simbólica». Esta idea del con-

Lévi-Strauss recurre con insistencia en sus escritos a esta noción del inconsciente como pilar básico de su estructuralismo. Viene inspirado en el psicoañalisis de Freud, aunque sus diferencias son patentes. Aquí mismo señala una distinción bien marcada entre esta noción y el subconsciente freudiano. El subconsciente (apenas hay diferencia para él entre ambos términos) sería «el léxico individual en que cada uno acumula el vocabulario de su historia personal; pero éste solamente adquiere significación si el inconsciente lo organiza según sus leyes, y constituye así el discurso». El inconsciente es concebido como la estructura fundamental de la mente humana que impone sus leyes a todas las producciones de la conciencia. Antes reiteraba que el lenguaje nace «de la actividad inconsciente de la mente». Ahora le asigna la elaboración y organización de los sistemas simbólicos, en los que comprende la totalidad de los fenómenos culturales. Simbolismo y lenguaje se enmarcan en las mismas estructuras subjetivas de la mente, que los moldean mediante un conjunto limitado de leyes[27]. Con razón, pues, se interpretan estas leyes como un reflejo de las categorías kantianas, dado el influjo de kantismo en nuestro autor; un neokantismo «sin sujeto trascendental», como observa Ricoeur.

La teoría del simbolismo ha recibido en Lévi-Strauss una aplicación amplísima a sus estudios sobre mitología, al análisis estructural de los mitos. Estas investigaciones constituyen la segunda parte de su estructuralismo etnológico, que prolongan la primera fase de los sistemas de parentesco, pero de forma desmesurada, pues representan la sustancia mayor de sus estudios etnológicos y aparecen un poco en todos sus escritos, incluyendo breves análisis de arte y fenomenología religiosa.

Un estudio previo, *La estructura de los mitos* (1955), sirve de preámbulo, donde Lévi-Strauss comienza rechazando todas las interpretaciones que se han dado sobre su sentido por psicoanalistas, sociólogos y fenomenólogos de la religión. Los primeros pretenden obligarnos a elegir «entre la simpleza y el sofisma». La fenomenología religiosa se ha mostrado «estéril y fastidiosa» y parece reducir los relatos míticos «a una

consciente colectivo» deriva de Jung, en el cual, no obstante, su sentido no es meramente formal, sino unido a sus contenidos simbólicos. Lévi-Strauss lo asume de M. MAUSS y otros linguistas como F. BOAS.

[27] *La eficacia simbólica*, cit., p.184: «Estas estructuras son, además, poco numerosas, lo cual nos permite comprender por qué el mundo del simbolismo es infinitamente diverso en su contenido, pero siempre limitado en sus leyes. Hay muchas lenguas, pero muy pocas leyes fonológicas, válidas para todas las lenguas»

forma grosera de especulación filosófica». Las frases despectivas son siempre más duras respecto de lo religioso.

Por su parte, incorpora la explicación al método lingüístico estructural, puesto que el mito «se integra en la lengua», formando el campo del lenguaje simbólico. Y más directamente en el sector de la semántica, ya que «la función significativa de la lengua no está ligada a los sonidos mismos, sino a la manera como los sonidos se encuentran combinados entre sí». El mito se integra en la lengua, pero pertenece, más bien, al discurso. El lenguaje mítico expresa su sentido simbólico por relatos de acontecimientos en el tiempo. Es un sistema temporal que combina propiedades sincrónicas y diacrónicas, pues se refiere siempre a sucesos pasados, pero que tienen una estructura permanente, abarcando, simultáneamente, pasado, presente y futuro. Una doble estructura que es, a la vez, «histórica» y «ahistórica».

Lévi-Strauss condensa su concepto del mito en tres puntos: «1) Si los mitos tienen sentido, éste no puede depender de los elementos aislados, sino de la manera en que estos elementos se encuentran combinados. 2) El mito pertenece al orden del lenguaje..., pero este lenguaje, tal como se utiliza en el mito, manifiesta propiedades específicas. 3) Estas propiedades... son de naturaleza más compleja que aquellas que se dan en una expresión lingüística cualquiera». Y aplica luego a los mitos la morfología del lenguaje, pues, como toda entidad lingüística, el mito está formado por «unidades constitutivas», implicando la presencia de «fonemas, morfemas y semantemas». A ellas se añaden unidades mayores y más complejas, llamadas *mitemas*, que se sitúan en el nivel más elevado del discurso, esto es, «en el plano de la frase»[28].

La aplicación del análisis estructural debe comenzar por descomponer el relato mítico en «mitemas», frases cortas que traduzcan la sucesión de los acontecimientos. Cada una de ellas contiene una relación, formando «haces de relaciones» el conjunto de fragmentos. La función significante de los mitemas debe resultar de las combinaciones de tales paquetes de relaciones. Lévi-Strauss ingenia entonces una técnica similar a la de las partituras musicales para averiguar el sentido del mito, organizando las diversas frases o mitemas por filas y columnas en razón de la doble dimensión sincrónica y diacrónica.

[28] *La estructura de los mitos*, en *Antropología estructural* c.11 p.190; cf. p.186-210

Como ejemplo de esta técnica propone el clásico *mito de Edipo* (con otro más complejo americano) descomponiendo sus frases, que luego recompone en el famoso cuadro o gráfico, tantas veces reproducido, formado por cuatro filas y cuatro columnas verticales. En la lectura de las cuatro columnas descubre el sentido de dicho relato mítico: «relaciones de parentesco sobreestimadas», «relaciones de parentesco subestimadas o desvalorizadas»; la tercera refiere los monstruos enemigos del hombre; la cuarta simboliza la difícil autonomía del hombre (cojera, pie torcido)[29]. La reconstrucción es tan ingeniosa como caprichosa, y nada tiene que ver con la intención del célebre relato histórico-mítico.

En los cuatro gruesos volúmenes de su posterior producción, que forman la tetralogía de *Mitológicas*, se ha entregado Lévi-Strauss, con laboriosidad incansable, a la interpretación estructuralista de innumenrables relatos míticos del continente americano, aparte de los que había reseñado de otros etnólogos en obras anteriores sobre el Brasil y otras partes del mundo. Son los cuatro tomos de *Mitológicas*. I: *Lo crudo y lo cocido* (París, Plon, 1964); II: *De la miel a las cenizas* (1966); III: *El origen de las maneras de la mesa* (1971); IV: *El hombre desnudo* (1973), comprendiendo un conjunto de unas dos mil páginas.

No es posible dar cuenta de tan desbordante investigación positiva, que además no es propia de este lugar. Baste sólo una ligera mención de su método de análisis estructural, en alusión a la extensa introducción u «obertura» del primer volumen.

Los tres primeros títulos se refieren al tema culinario, o a los usos de la cocina y su entorno de alimentos, que son descritos con especial interés, pero encadenados con otros innumerables sobre historias de pájaros y animales, sus mutuas transformaciones, y en hombres, cambios de sexo, relaciones con las cosas y mil suertes de leyendas absurdas, reunidas en los dos primeros tomos de la mitología sudamericana y los últimos de Norteamérica. El análisis estructural parte en cada uno de «un mito de referencia», que se enlaza con otros 186 en el tomo I y similar número en los siguientes, como sus variantes, componiendo diversos «ciclos de transformaciones» según el método de los modelos estructurales. Y la técnica de descomposición (*decoupage*) de relatos, antes descrita, se com-

[29] Ibid., p.190-194.

bina con otras estrategias metódicas, resaltando especialmente los esquemas dialécticos de las oposiciones.

Todo el material etnográfico va, naturalmente, enfocado a descubrir los varios modos de «estructuras» míticas y sus «códigos de transformación». Y, en definitiva, Lévi-Strauss tiende a demostrar la inteligibilidad del pensamiento lógico de la mentalidad primitiva que se oculta en sus mitos, «la realidad de ese pensamiento objetivado en ellos». «El objeto de este libro es mostrar de qué modo categorías empíricas tales como las de crudo y cocido, fresco y podrido, mojado y quemado, etc., pueden, sin embargo, *servir de instrumentos lógicos para elaborar nociones abstractas y encadenarlas en proposiciones»*[30].

La función del mito no es la de expresar sentimientos fundamentales o de elaborar una ciencia de los orígenes del mundo y de la existencia; el mito tiene un papel primordialmente lógico: el esfuerzo inconsciente para superar ciertas contradicciones vitales y sociales por mediaciones lógicas progresivas. Y, sobre todo, Lévi-Strauss subraya la teoría, sugerida de continuo por la metodología estructuralista, sobre la prolongación de las leyes estructurales del hombre con la totalidad del universo de las cosas. La mente humana —mente y cerebro, «cosa entre cosas»— nos ilustra directamente sobre la estructura del cosmos, en cuyos diferentes niveles reinan las leyes, de carácter bioquímico, del mundo entero. Es el estructuralismo generalizado o el llamado «metaestructuralismo», que esboza en su ideología teórica, y que trata de demostrar a través de sus interminables descripciones mitológicas.

Estructuralismo dialéctico. El pensamiento salvaje.—Retornando a escritos anteriores más teóricos, notemos primero cómo Lévi-Strauss había señalado en ellos la validez general de su método, la ampliación del análisis estructural a todo el campo de las estructuras sociales y políticas, de los fenómenos culturales y hasta de la naturaleza cós-

[30] *Mitológicas*. I: *Lo crudo y lo cocido*, *Obertura*, trad. esp. (México 1968) p.11. cf. p.20-21. Lévi-Strauss insiste especialmente en la analogía entre la música y los mitos. Ibid., p.36-37: «Entre dos tipos de sistemas diametralmente opuestos —por una parte, el lenguaje musical y, por otra, el lenguaje articulado—, la mitología ocupa una posición media; conviene considerarla desde ambas perspectivas para comprenderla... La música saca a relucir al individuo sus raíces fisiológicas, la mitología hace lo mismo con las raíces sociales». También esta tetralogía de *Mitológicas* ha sido largamente ilustrada en la obra de J. RUBIO CARRACEDO, *Lévi-Strauss. Estructuralismo y ciencias humanas* (Madrid 1976) p.228-269.

mica. Para ello había profundizado en la noción de estructura, atribuyéndole un sentido abstracto, casi rayando en el mero formalismo.

En un importante artículo, *La noción de estructura* (1953), establece este reajuste intelectual, definiendo la idea abstracta y general de estructura decantada de sus acepciones empíricas. «El principio fundamental afirma que la noción de estructura no se refiere a la realidad empírica, sino a los *modelos* construidos de acuerdo con ésta». El concepto de «modelo», tomado de las ciencias, sobre todo matemáticas, resulta decisivo y permite distinguir las nociones de «estructura social» y de «relaciones sociales», que constituyen la materia prima de su elaboración. «Las relaciones sociales son la materia prima empleada para la construcción de modelos que ponen de manifiesto la estructura social misma».

Se trata entonces «de saber en qué consisten estos modelos que son el objeto propio de los análisis estructurales». El problema desborda la etnología y corresponde de lleno «a la epistemología». Lévi-Strauss sienta cuatro condiciones que todo modelo debe satisfacer «para merecer el nombre de estructura», cuya literalidad se transcribe en nota [31]. Ante todo, la estructura o el modelo tiene carácter de *sistema* (denominación primera de la lingüística de Saussure), un conjunto de elementos combinados en el todo, y en que la modificación de uno entraña la modificación de los demás. Tal sistema se configura como «un grupo de transformaciones» susceptible de transposición del mismo esquema a otros modelos de la misma familia. El sistema permite una predicción determinista de los hechos o reacciones del modelo ante cualquier modificación, así como su funcionamiento ha de dar cuenta de todos los hechos observados.

La estructura funciona, por tanto, como una articulación extraída de las observaciones empíricas, y es equivalente a un modelo intermediario entre la realidad empírica y el descubrimiento de la estructuración. No es observable en cuanto tal, pues se halla en unos estratos a los que sólo se llega mediante un trabajo de profundización abstractiva. Se requiere un esfuerzo de abstracción reflexiva, ya que es preciso abstraer unas formas de otras o de unos sistemas hasta lo más hondo e inconsciente. La estructura así construida, por

[31] *La noción de estructura*, en *Antropología estructural* c.15 p.249-289. Cf. p.251:

«1) En primer lugar, una estructura presenta un caracter de *sistema*. Consiste en elementos tales que una modificación cualquiera en uno de ellos entraña una modificación en todos los demás.

2) Todo modelo pertenece a un grupo de *transformaciones*, cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia, de manera que el conjunto de estas transformaciones constituyen un grupo de modelos.

3) Las propiedades indicadas permiten predecir de qué manera reaccionará el modelo en caso de que uno de esos modelos se modifique.

4) En fin, el modelo debe ser construido de tal manera que su funcionamiento pueda *dar cuenta de todos los hechos observados*»

deducción de modelos abstractos que presentarán el carácter de un grupo de transformaciones, sirve para explicar todos los hechos observables y sus distintas transformaciones.

Con esta nueva teorización de la estructura, consistente en la idea de modelos y grupos de transformaciones, Lévi-Strauss declara el análisis estructural abierto a todos «los diferentes dominios», desde la vida social hasta la ciencia y las matemáticas[32], si bien agotó sus investigaciones positivas en los campos ya mencionados. Aquí, no obstante, esboza una aplicación general a los niveles sociológico y etnológico. Distingue dos tipos de modelos fundamentales: el *modelo mecánico* y el *modelo estadístico*, que corresponden a distintas *escalas* de fenómenos. El modelo mecánico es el fundamental, y su aplicación incumbe tanto a la «estática social, o estructuras de comunicación», como a la «dinámica social, o estructuras de subordinación». Pero expresa la esperanza de que la metodología lingüístico-estructural pueda ser adaptada, a través del tratamiento matemático, al «estudio *a priori* de todos los tipos concebibles de estructuras»[33].

El influjo del modelo matemático conduce a Lévi-Strauss a las puertas del puro formalismo, convirtiendo las estructuras en complejos de elementos sometidos a relaciones que se pueden componer y transformar mediante procedimientos operatorios. Pero, en un trabajo contra el formalismo de V. Propp, se defiende notando que forma y contenido no van disociados en el estructuralismo; el contenido extrae la realidad de su estructura en la unión de síntesis con la forma a la que se integra.

La inflexión dialéctica, que aparece desde un principio bajo la influencia del marxismo, se acentúa en escritos de la segunda etapa, desde los trabajos *Estructura y dialéctica* y *La gesta de Asdiwal* (1959), una leyenda mítica estudiada por nuestro filósofo[34]. Se hace más patente la extensión progresiva del método dialéctico al análisis estructural en confusa mezcla con la teoría psicoanalítica del inconsciente, sede donde se elaboran las estructuras mentales, que nunca es abandonada. En dicha *Gesta*, el relato mítico se articula en una malla de oposiciones de carácter geográfico y social —cielo-tierra, bajo-alto, hombre-mujer, madre-hija, vieja-joven, endogamia-exogamia, etc.—, que dan lugar a una serie de esquemas conceptuales de estructura compleja, cuyo sentido se ha de descifrar por permutaciones y hasta inversiones con relación a la organización social.

Así, el sentido del pensamiento mítico encierra toda una lógica de la contradicción, de naturaleza o intenciones dialécticas. Una lógica dialéctica que denuncia las contradicciones del orden social y de la vida, entre las que no cabe hacer otra cosa que ofrecer una mediación ilusoria. El mito utiliza, pues, un doble registro: las secuencias

[32] Ibid., p.251; cf. p.255 285-288.

[33] Ibid., p.255-269.

[34] *Estructura y dialéctica*, en *Antropología estructural* c.12 p.211-218; *La gesta de Asdiwal*, trad. esp. en la colección *Estructura, mito y totemismo* (Buenos Aires 1970) p.25-

empíricas, reflejo de la realidad social cotidiana, y los esquemas conceptuales, de carácter lógico-dialéctico[35].

En la pequeña obra *El totemismo hoy* (1962) vuelve Lévi-Strauss a prolongar sus alambicadas reflexiones estructurales en la misma línea dialéctica y sobre un material tan profuso de instituciones míticas cual es el totemismo. Es elegido como exhibición de las excelencias de su método estructural, capaz de reducir a orden y lógica un problema insoluble, «una de las vergüenzas de la etnología», pese a los esfuerzos de tantos investigadores. Con su habitual desenfado crítico, y a vueltas con los relatos y descripciones totémicas, pretende desmontar y destruir las múltiples interpretaciones (se cuentan 41 explicaciones) dadas desde Frazer sobre el origen y significado del totemismo. Es lo que él llama «la ilusión totémica», el fracaso ilusorio de los etnólogos, producto de su mentalidad neocolonialista, que trataban de crear una distancia cualitativa entre nuestra sociedad civilizada y los «primitivos» o «pueblos de la naturaleza», atribuyéndoles una mentalidad prelógica y aun irracional que les llevaba a un sentimiento de totalidad y unión con los elementos de la naturaleza, sobre todo con las especies animales.

Serían, por tanto, vanas e ilusorias las explicaciones hasta ahora dadas sobre el fenómeno totémico: la creencia en un parentesco entre el clan y el tótem, base de la atribución a cada tribu de nombres y emblemas de animales y vegetales; la misma organización de los clanes por la diferenciación de los tótems y sus propiedades, y asimismo cualquier sentido místico de culto religioso para con el animal sagrado, base de los tabúes de su sacrificio o de parentescos, etc.

Para Lévi-Strauss, las instituciones totémicas expresan, simplemente, un «método de pensamiento», cifrado en un *sistema dialéctico de clasificación* y ordenación de esquemas conceptuales por las semejanzas y diferencias entre las especies animales, traducidas en términos de amistad y conflicto, de solidaridad y de oposición, es decir, la llamada «taxonomía» totémica. El pensamiento indígena comienza por clasificar las especies naturales en «parejas de oposición», lo cual implica elegir las especies con un carácter común que permita compararlas. La relación que establece entre ciertos animales y los hombres es metafórica. El totemismo expresa, pues, por un «código particular», una serie de correlaciones y oposiciones, «como un modo especial de formular un problema general: hacer que la oposición, en vez de ser un obstáculo para la integración, sirva, más bien, para producirla». Las oposiciones abundan en la organización de los relatos, y el modelo más sistemático lo encuentra Lévi-Strauss en el totemismo de China (?), con la oposición de principios.

El totemismo es descubierto, pues, como un procedimiento taxonómico de naturaleza dialéctica. Nada de significación afectiva, valorativa, y menos sacral. «Las especies animales no son elegidas por buenas para comer, sino como buenas para pensar». Lévi-

[35] J. RUBIO CARRACEDO, o.c., p.203-204.

Strauss elogia la psicología asociacionista, que ha elevado la asociación por contraposición a la categoría de «rasgo universal del pensamiento humano, que incita a pensar por parejas de contrarios». Es lo que completa el estructuralismo al descubrir esa «lógica original» que de manera tan peculiar se encuentra en el totemismo[56].

La obra *El pensamiento salvaje* (1962) viene a prolongar el estudio anterior sobre el totemismo, que sería como su introducción. El grueso de este nuevo trabajo lo forman, en efecto, interminables disquisiciones de investigación empírica sobre clasificaciones totémicas, clases y especies de animales y vegetales, que confluyen en el mismo resultado: que la institución simbólica del totemismo viene a reducirse a un sistema de denominaciones de las distintas organizaciones sociales de clanes y grupos, expresando, por tanto, una *ciencia de la vida social*.

Pero el cometido principal de la obra, por la que se ha hecho célebre, es esclarecer y proclamar el estatuto científico del «pensamiento salvaje», esto es, el pensamiento que florece en estado salvaje, libre y espontáneo, antes de todo cultivo especializado y consiguiente «domesticación», en términos de tecnicismo práctico, de los pueblos que discurren en la larga «tradición neolítica». Lévi-Strauss se ha erigido en defensor tenaz de este pensamiento de los pueblos de dicha vida cultural ágrafa y lo ha exaltado con singular denuedo ya desde los primeros escritos, como se dijo, equiparándolo, aunque en otra línea, con el pensamiento de la civilización moderna. Aquí, de manera explícita, define sus características en dispersas observaciones (sobre todo, del capítulo primero) entreveradas en la complicada jungla de relatos totémicos.

Nuestro autor comienza desmintiendo la pretendida incapacidad del primitivo para pensar en términos abstractos. Sus lenguas carecen, a veces, de nombres propios de muchos individuos y abundan, en cambio, en términos de propiedades y cualidades comunes, con que expresan las relaciones entre las cosas. El pensamiento primitivo, que es asimilado a la reflexión mítica sobre el conocer simbólico, incluida la magia, corresponde a exigencias intelectuales. Lejos de limitarse a satisfacer necesidades, busca introducir un principio de orden en el universo. «La exigencia de orden se halla en la base del pensamiento que llamamos primitivo». Y establecer un orden en

[56] *El totemismo en la actualidad*, trad. esp. (México, F.C.E., 1965) c.4 p.130-134. Cf. p.132-133: «El asociacionismo tuvo el gran mérito de esbozar los contornos de esta *lógica elemental*, suerte de mínimo común denominador de todo pensamiento. Y sólo le faltó reconocer que se trataba de una *lógica original, expresión directa del espíritu* (y *detrás del espíritu, sin duda el cerebro*) y no un producto pasivo de la acción del medio sobre una conciencia amorfa». Al final (c.5 p.135ss) encuentra un precedente del totemismo en *Bergson*, y más aún en *Rousseau*, que no conoció las teorías totemistas, pero cuya idea del paso de la animalidad a la racionalidad, de la naturaleza a la cultura y de la afectividad a la intelectualidad «le permite también formarse una concepción muy moderna del paso de la *naturaleza a la cultura*, fundado, como vimos, en la aparición de una *lógica operante por medio de oposiciones binarias*, y que coincide con las primeras manifestaciones del simbolismo» (ibid., p.147).

el caos de los fenómenos es el carácter propio de la ciencia. La intención de «ordenamiento» está presente incluso en la magia, aunque se limite a desarrollar en metáfora lo que la ciencia realizará en metonimia.

El ordenamiento del pensar primitivo se actúa sobre las cualidades sensibles de los objetos concretos, y por eso es llamado «la ciencia de lo concreto». Lévi-Strauss proclama los dos modos de pensamiento —el primitivo y el de la ciencia moderna— como «dos vías diferentes» para alcanzar «las relaciones necesarias» que toda ciencia persigue. Se han de reconocer «como *dos modos de conocimiento*, desiguales en cuanto a los resultados teóricos y prácticos... pero no por la clase de operaciones mentales que ambas suponen, y que difieren menos en cuanto a la naturaleza que en función de las clases de fenómenos a las que se aplican»[37].

La comparación con la actividad moderna del *bricolage*, o artesanía casera, le sirve para esbozar las categorías propias de esta «lógica de lo sensible» sobre la que opera el pensar mítico. En primer lugar, este pensamiento se sitúa a medio camino entre «preceptos y conceptos». Se mueve en un universo de signos, como intermediarios entre «una imagen y un concepto», con un poder referencial limitado, aunque real. Los signos se condensan en «códigos», lo que les permite acceder al nivel de generalización científica, aunque por vía diferente a la que siguen los conceptos. La reflexión mítica «elabora estructuras disponiendo los acontecimientos», mientras que la ciencia sigue un camino inverso. Pero ambos procedimientos son «igualmente válidos»[38].

En los capítulos siguientes, Lévi-Strauss ilustra estos procedimientos del pensamiento salvaje ordenador a través de innúmeros ejemplos descriptivos de clasificaciones totémicas, de sistemas de castas, de categorías de especies animales y plantas que se han de configurar en estructuras, formando modelos o grupos de transformación según su metodología habitual. Y se aprecia de nuevo un acusado influjo de la teoría marxista, en línea más bien hegelianizante o neokantiana. El todo estructural funciona conforme a un modelo dialéctico. La «lógica cualitativa» aparece denotada en una gran profusión de oposiciones binarias que funcionan en un grado muy elevado de complejidad y permiten enlazar los diversos planos sincrónico y diacrónico. Se obtiene así una «regulación estructural del devenir histórico», ya que el sistema es, a la vez, histórico y estructural. Se declara, además, «la primacía de las infraestructuras», si bien «entre *praxis* y prácticas se intercala siempre un *mediador*, que es el *esquema conceptual* por el que una materia y una forma, desprovistas como tales de existencia independiente, se realizan como *estructuras*, es decir, como seres a la vez empíricos e inteligibles». Pero

[37] *El pensamiento salvaje* c.1 *La ciencia de lo concreto*, trad. esp. (México, F.C.E., 1964), p 25 30-35

[38] Ibid., p 35-45

no trata de insinuar que «transformaciones ideológicas» engendran transformaciones sociales, pues el orden inverso es el único verdadero. Sólo que las exigencias del método otorgan a las superestructuras una atención privilegiada [39].

En suma, «el pensamiento salvaje es lógico en el mismo sentido que lo es nuestro pensamiento, pero sólo cuando el nuestro se aplica al conocimiento de un universo al que se le reconocen, a la vez, propiedades físicas y propiedades semánticas» [40]. El pensamiento «cultivado» de la ciencia moderna organiza el mundo como una red de propiedades físicas cuantificables. El pensamiento salvaje organiza el mundo real como una red de sistemas de signos, y cada experiencia no es sólo un hecho bruto, sino la lectura de un mensaje. El primero codifica lo real como un sistema de propiedades continuas (tiempo, espacio, velocidad, energía), y el segundo como un sistema de elementos discontinuos (o signos componentes de mensajes). La cuantificación del mundo exterior en términos de propiedades físicas es la base para la transformación activa del mundo material a los fines del desarrollo técnico. La cuantificación discontinua del mundo exterior (en términos de propiedades semánticas) no es menos rigurosa, pero se reduce a un ordenamiento y no es apta para una acción técnica transformadora.

Lévi-Strauss cierra su obra *El pensamiento salvaje* con el capítulo 9: *Historia y dialéctica*, que es una confrontación de su estructuralismo dialéctico con el existencialismo de Sartre, quien en su *Crítica de la razón dialéctica* le había lanzado duras invectivas, entre ellas la de haber negado la dialéctica marxista de la historia y haber erigido el sistema mítico de los primitivos en una ciencia-ficción. Las recusaciones de Lévi-Strauss no son menos violentas, y en ellas esclarece su propia postura metodológica y teórica y reitera sus elogios al alto nivel mental del pensamiento salvaje.

Su crítica principal se dirige a la concepción de la razón dialéctica en Sartre, que es fluctuante y ambigua, por cuanto pretende oponer la razón dialéctica a la razón analítica o resalta la superioridad de aquélla, y, no obstante, en toda su obra opera con la razón analítica. En rigor, para Lévi-

[39] Ibid., c.4 p.193; cf. c.5 p.207ss. Véase (p.221-223) la teoría y el gráfico del *operador totémico*, una suerte de aparato conceptual que reduce las innúmeras clasificaciones de tótems y sus estructuras a un conjunto de «tres especies», correspondiendo a las tres partes del cuerpo, y así «filtra la unidad a través de la multiplicidad; la multiplicidad, a través de la unidad; la diversidad, a través de la identidad, y la identidad, a través de la diversidad». Porque el pensamiento totémico es «totalizante». Quiere «captar el mundo a la vez como totalidad sincrónica y diacrónica» (p.365). Y lo que acontece en el plano lógico es perfectamente transportable al plano sociológico.

[40] Ibid., c.9 p.388.

Strauss, la oposición entre las dos razones no es absoluta, sino relativa, y tal es, según él, la orientación marxista. «El término de razón dialéctica comprende los esfuerzos perpetuos que la razón analítica tiene que hacer para reformarse, si es que pretende dar cuenta y razón del lenguaje, de la sociedad y del pensamiento». Por su parte, sostiene que «toda razón es dialéctica... puesto que la razón dialéctica nos parece ser la razón analítica puesta en marcha»[41].

Nuestro autor termina su alegato con nuevos y encendidos elogios al universo de los primitivos, rechazando su inferioridad mental, puesto que «los pone al nivel de los modernos teóricos de la documentación», por cuanto discernían ya sus principios de interpretación, que «sólo descubrimientos recientísimos —telecomunicaciones, computadoras y microscopios electrónicos— nos han revelado su valor eurístico y su congruencia con lo real», y les permitió «acercarse a las leyes de la naturaleza por las vías de la información». Se trata, en fin, en el pensamiento salvaje y el civilizado, de dos caminos que «han conducido a *dos saberes distintos,* aunque igualmente positivos»: el que tiene por base una teoría de lo sensible, nacido desde la época neolítica, y el que se sitúa en el plano inteligible, del que ha salido la ciencia contemporánea[42].

Pero el fondo de la densa argumentación de este capítulo lo constituyen las claras precisiones de su radical filosofía, basada en los métodos de su razón dialéctica, que puede denominarse *razón estructural,* integral e integradora de todos los niveles de la realidad: mente, cerebro, biología y mundo material, en un naturalismo totalitario que se va a señalar.

Materialismo antihumanista y ateo.—Lévi-Strauss desmiente con frecuencia que él sea filósofo. Su obra etnológica es una investigación de las ciencias humanas, que trata de organizarlas con el mismo rigor que las otras ciencias físico-naturales: sobre la base de un puro positivismo que no acepta más realidad que la empírica y material. Su intención última es «transformar las ciencias humanas en ciencias». Pero su actitud se ve desmentida por su constante fondo de reflexión ideológica. Reconoce que en su antropología existen presupuestos filosóficos, aunque no los considera esenciales. Y hasta declara que «la filosofía es inherente al espíritu

[41] Ibid., c.9: *Historia y dialéctica* p.355-356 384 (cf. p.355-390).
[42] Ibid., p.387-390.

humano; siempre habrá filosofía». Mas su destino es de ser desalojada incesantemente por la ciencia, pues su ámbito propio es el de los problemas no resueltos aún por la ciencia, y, cuando ésta llega, la filosofía sobra. Por eso necesita también formular «hipótesis y postulados filosóficos».

En realidad, su estructuralismo desemboca en una filosofía explícita, en una serie de tesis y negaciones que le configuran en un sistema radical, mezcla de kantismo sin sujeto trascendental, de dialéctica marxista y de materialismo antihumanista y ateo. Estas ideas no van sistematizadas en un todo orgánico, sino que andan dispersas en breves reflexiones interpretativas de los fenómenos estructurales, sobre todo en *Pensamiento salvaje*, en la introducción y *Finale* de sus *Mitológicas*, en *Tristes trópicos* y en diversos artículos y entrevistas.

Su formación kantiana inspira su teoría de las *categorías mentales*, que forman el fondo y raíz del espíritu humano e imponen leyes de funcionamiento a todas las estructuras sociológicas y culturales. Su afinidad con las formas *a priori* kantianas que modelan el material empírico y sensible es indudable, y Kant también las construyó con el deseo de dar a la filosofía el rigor de las ciencias exactas. Por eso declaró Lévi-Strauss: «Me siento cada vez más kantiano» en el problema del conocimiento, y fue centrando su investigación «sobre las constricciones mentales, sobre las categorías», que, a semejanza de las kantianas, reducen el conocimiento a sus propios límites, estructurándolo «sobre el inventario de dichas constricciones» o categorías.

La diferencia principal respecto de Kant estriba en que Lévi-Strauss ha elaborado una teoría formalista o un kantismo sin sujeto trascendental, según la expresión de Ricoeur. Para ello asume del psicoanálisis la noción del *inconsciente* colectivo, un inconsciente no freudiano, sino categorial, combinatorio; un sistema de categorías sin referencia a un sujeto pensante. El estructuralismo lingüístico había hecho largo uso de este inconsciente. El lenguaje, sobre todo el sistema fonológico, brotaría de esas categorías mentales del inconsciente. «El lenguaje debió de aparecer de un solo golpe en el espíritu»; la conciencia vendrá después a traducirlo en el discurso. De un modo similar, las estructuras etnológicas y del pensamiento en general han de brotar de esas categorías profundas del inconsciente. Y el método estructural intenta también hacer inteligibles dichas estructuras inconscientes, aunque termine «en una identificación del sujeto con el objeto».

La reacción crítica de Lévi-Strauss contra la fenomenología y el existencialismo fue en esto decisiva. La conciencia subjetiva, principio del saber y sus evidencias, introduce una escisión entre el sujeto y objeto y conduce al subjetivismo. Se impone una rectificación crítica del *cogito* cartesiano mediante la desmitologización de sus ídolos y la ruptura de la coincidencia entre el yo y la conciencia. El replantamiento psicoanalítico del problema del sujeto opone la noción de inconsciente a la noción tradicional de conciencia, de tal modo que el «sentido» quede desligado del sujeto, ya que se presenta a la experiencia interior no como un «yo», sino como un «ello». En lugar del «yo pienso», debe decirse «ello piensa» o «él habla». Como la lingüística, el estructuralismo supone siempre un «pensamiento objetivado».

Desde estos supuestos, procede Lévi-Strauss a la *liquidación del sujeto pensante.* De Sartre acepta su designación como «materialista trascendental y esteta». Pero el suyo es un entendimiento kantiano sin sujeto trascendental, ya que se trata de un sistema categorial autónomo, que funciona con independencia del sujeto. Su idea de la razón analítica implica «la condición requerida para que se atreva a emprender *la resolución de lo humano en lo no humano»*. Y el calificativo de esteta lo acepta, «por cuanto creemos que el fin último de las ciencias humanas *no es constituir al hombre, sino disolverlo»*, lo que no supone, añade, la destrucción de las partes constitutivas del cuerpo[43].

Pero aún es más expresa la negación del sujeto personal en el *Finale* de la serie de *Mitológicas*[44], un comentario a toda la investigación de los mitos y como el testamento del autor, en que responde a diversas objeciones. A la pregunta: «¿Qué se ha hecho del sujeto?», la respuesta es perentoria, aunque un tanto sibilítica. El «nosotros» utilizado por él traduce el deseo de reducir el sujeto al papel que le corresponde, esto es, «*el lugar insustancial ofrecido a un pensamiento anónimo* para que se despliegue... y se organice conforme a las constricciones inherentes a su sola naturaleza». Su experiencia de veinte años desmiente toda «consistencia del yo», que aparece como «singularidad sólo en sentido astronómico, esto es, lugar de un espacio, momento de un tiempo, relativos el uno respecto del otro». Aunque lo real es una construcción permanente, se

[43] *El pensamiento salvaje*, trad. cit., c.15 p.357-358.

[44] *Mythologiques*. IV: *L'homme nu* p.559-621

trata siempre de estructuras que «por transformación engendran otras estructuras». La única referencia externa que el «auténtico estructuralismo tolera» es «la organización cerebral», concebida como red que traduce los diversos sistemas. El *desvanecimiento del sujeto* es una exigencia de la estructura de los mitos: nada se explica en el mito más que por el mito [45].

A las objeciones de los filósofos, escandalizados ante esta liquidación de «la persona humana y sus valores consagrados», responde Lévi-Strauss que aquéllas proceden de un humanismo decadente y desautorizado y que se mueven en planos diferentes, siendo su posición absurda y anticientífica. El estructuralismo «reintegra al hombre en la naturaleza y desvanece la ilusión del sujeto, insoportable niño mimado que ha ocupado durante demasiado tiempo la escena filosófica» [46].

El materialismo, con tanta frecuencia proclamado por Lévi-Strauss, responde adecuadamente a esta liquidación del sujeto humano o muerte del hombre personal y libre, que ha sido *disuelto en las estructuras*. Ya en *El pensamiento salvaje* declara que incumbe a las ciencias «reintegrar la cultura en la naturaleza y, finalmente, a la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas... El día en que llegásemos a comprender *la vida como una función de la materia inerte*, será para descubrir en ésta propiedades harto diferentes» [47].

La reducción de los procesos psíquicos estructurales a las funciones biológicas, y de ahí a las funciones físico-químicas de la materia inerte, se hace así patente. «La lingüística y el psicoanálisis nos revelan algunos aspectos del inconsciente, que descansa en el juego combinado de mecanismos biológicos (estructura del cerebro, lesiones, secreciones internas) y psicológicos» [48]. Cada episodio histórico se resuelve en movimientos psíquicos, y éstos, a su vez, en movimientos cerebrales, cuyas referencias son de orden físico o químico [49]. Ni si-

[45] Ibid., p.560-563.

[46] Ibid., p.614-615.

[47] *El pensamiento salvaje* c.15 p.358.

[48] Ibid., p.365.

[49] Ibid., p.372: «Cada episodio de una revolución o de una guerra se resuelve en una multitud de movimientos psíquicos e individuales; cada uno de estos movimientos traduce evoluciones inconscientes, y éstas *se resuelven en fenómenos cerebrales, hormonales, nerviosos, cuyas referencias son de orden físico o químico*... Por consiguiente, el hecho histórico no es más «dado» que los otros. Es el historiador, o el agente del devenir histórico, el que lo constituyó por abstracción»

quiera las verdades matemáticas son excepción, ya que reflejan «el funcionamiento *libre del espíritu, es decir, la actividad de las células de la corteza cerebral* en condiciones de obedecer sólo a sus propias leyes. *Y como la mente también es una cosa*, el funcionamiento de esta cosa nos instruye acerca de la naturaleza de las cosas»[50].

Tenemos así el proceso de reducción materialista operado por Lévi-Strauss: el sujeto o el yo personal y libre se disuelve en las estructuras, las cuales se elaboran por procesos psíquicos desde el inconsciente. Pero estos procesos se resuelven en mecanismos biológicos o cerebrales que, en definitiva, reflejan movimientos de combinaciones físico-químicas. De este modo se consuma la resolución del hombre entero en la materia inerte. No es extraño que defina la naturaleza del espíritu como *cosa entre cosas*, en perfecta equiparación con el mundo inorgánico y sujeto a las leyes del determinismo cósmico que destruyen la libertad; expresión reiterada en sus diversos escritos[51].

El materialismo de Lévi-Strauss se ha de caracterizar como un «materialismo vulgar», propio de las filosofías anteriores al marxismo. El mismo da preferencia a esta calificación, según declaración propia[52]. Pero tampoco ha rehuido la calificación de «materialista trascendental», en cuanto concierne a la inspiración kantiana de su espistemología. Y, por supuesto, su pensamiento va ampliamente penetrado de materialismo dialéctico según sus convicciones marxistas; la dialéctica invade toda su investigación etnológica. Pero sin negar esta filiación y remitiéndose a menudo a Marx en defensa de sus teorías, es obvio que ha interpretado a su modo la doctrina marxista. Sin poner en duda el primado de las infraestructuras, ha centrado su estudio en la dialéctica de las «superstructuras», de la mediación ideológica de los «esquemas conceptuales» que determinan el carácter dialéctico de su

[50] Ibid., p.359; cf. p.132 (texto en nt.36).

[51] *Mitológicas*. I: *Lo crudo y lo cocido* p.20: «El espíritu, frente a frente con él mismo, se ve, en cierto modo, reducido a imitarse a sí mismo como objeto... prueba con ello *su naturaleza de cosa entre las cosas*. Sin llevar tan lejos el razonamiento, nos bastará con la convicción de que, si el espíritu humano aparece determinado hasta en sus mitos, *a fortiori* deberá estarlo por todas partes». La misma expresión en *Mithologiques*. IV: *L'homme nu* p.559-563 614; *Pensamiento salvaje* p.359; *Réponses*... p.633. Cf. P. CARUSO, o.c., p.23-33.

[52] *Réponses à quelques questions:* Esprit 31 (noviembre 1963) p.652: «Confieso que la filosofía que me parece implicada por mi investigación es la más vulgar... No me asustaría si alguien me demostrase que el estructuralismo desemboca en la restauración de una suerte de *materialismo vulgar*».

método. Prueba evidente de la confusa mezcla de ideologías que configuran su estructuralismo.

El antihumanismo, calificativo que se ha dado a esta ideología de Lévi-Strauss, se desprende de todo lo dicho con lógica evidencia, pese a que él llamó a su sistema nuevo humanismo. Pero nada tiene de humanista una doctrina que destruye el ser específico del hombre y lo disuelve en estructuras empírico-lógicas. El análisis estructural de los mitos es instrumentalizado al servicio de una ideología antihumanista y de un panlogicismo combinatorio. El sujeto humano no es más que un «lugar» en el que los mitos «se reflejan» como en un espejo; de donde se reduce la naturaleza de la mente como «cosa entre cosas».

Este antihumanismo va marcado, lógicamente, por un negro *pesimismo* que conduce al *nihilismo*. «Mi marxismo, a diferencia del de Marx, es un marxismo pesimista», declaraba. Lejos del progreso histórico, «veo evolucionar la humanidad no en el sentido de una liberación, sino de una esclavitud progresiva y cada vez más completa del hombre hacia el gran determinismo natural», debido en gran parte al desarrollo económico y técnico. Por eso, las sociedades más basadas en la naturaleza son más libres [53]. Su pesimismo no es arbitrario, sino que procede de la interpretación científica. «Mi concepción es pesimista... en la medida en que el sistema está dominado por una tendencia a la inercia... una verdadera entropía sociológica lo empuja en el sentido de la inercia» [54].

Tal concepción pesimista aparece ya en el escrito *Race et histoire*, encargada por la Unesco para combatir el racismo, y que es en realidad una exaltación de las sociedades primitivas y una dura crítica contra la civilización occidental y su acción colonizadora, que destruyó brutalmente civilizaciones completas. Y se acentúa, sobre todo, en *Tristes trópicos*, con abundante y patética lamentación. La humanidad encierra una antinomia insoluble, en que consiste su propia contradicción. El hombre universal se empobrece al expandirse en la historia en múltiples formas de divinización, en una búsqueda imposible del mayor sentido. Lo cierto es que «el mundo comenzó sin el hombre y terminará sin él». Todo lo humano es una eflorescencia pasajera, cuyo único sentido es «el de permitir a la humanidad cumplir allí su papel». Pero el destino

[53] En P. CARUSO, o.c., p.27.

[54] *Diogène couché*: Temps Modernes n.110 (marzo 1955) p 1200.

humano no es oponerse a la entropía universal, sino que el mismo hombre es «una máquina que trabaja *por la disgregación de un orden original*». Desde siempre, «no ha hecho más que disociar alegremente millares de estructuras para reducirlas a un estado en que no son susceptibles de integración». Su obra civilizadora se resuelve siempre en inercia, entropía. ¿Merece la pena la existencia? No ciertamente como individuo, producto de conexiones nerviosas en un cuerpo que me sirve de robot. Ni la psicología, ni la metafísica, ni el arte dejan de ser otra cosa que «mitos plausibles». Por eso, «el yo no es sólo digno de odio: no hay distancia entre un *nosotros* y un *nada*». La sola opción de algún valor está en refugiarse en la sociedad, y hasta en una solidaridad *cósmica,* que constituye el aliento de la existencia al posibilitar un «desprendimiento» esencial: contemplar «un *mineral* más bello que nuestras obras», «un *perfume* más sabio que nuestros libros». El nihilismo existencial encuentra una salida en la estética [55].

Tal visión pesimista ha sido confirmada por el estudio de los mitos, como lo declara en el *Finale* de sus *Mitológicas:* la marcha de la humanidad y de la vida evoca la imagen de una «puesta del sol». Cuando hayan quemado sus últimos «fuegos de artificio», nada subsistirá. Todo tiene una estructura mítica; estas estructuras se repiten incansablemente en una combinatoria involutiva que las conduce al agotamiento y la desaparición. «Mi tetralogía culmina en *un crepúsculo de los dioses*» que «*anticipa el crepúsculo de los hombres*». La alternativa fundamental es la de Hamlet, pero «no corresponde al hombre elegir entre el ser y el no-ser», sino que su vida se consume entre una antinomia insoluble entre «la realidad del ser», intensamente perseguida, y «la realidad del no-ser», igualmente cierta y que finalmente abocará en la nada, «como si nunca hubiéramos existido». Tal es el destino humano, ante cuya crueldad sólo es posible dicha solución «estética», que le confiere un heroísmo trágico [56]. El mismo desenlace de su opositor Sartre.

[55] *Tristes tropiques* (Paris 1955) p.471-479. Este nihilismo lo avala Lévi-Strauss al dar sus preferencias, entre «las tres grandes tentativas religiosas del hombre» (budismo, cristianismo, Islam), al budismo, que «nos educa hasta el punto en que descubrimos la verdad bajo la forma de una exclusión mutua del ser y del conocer». El budismo vendría a culminar con su nihilismo la liberación iniciada por el marxismo (ibid., p.442-454).

[56] *Mithologiques* IV: *L'homme nu* p.620-621. Véase todo ello expuesto y con mayor profusión de textos en J. RUBIO CARRACEDO, *Lévi-Strauss. Estructuralismo y ciencias humanas* p.325-344.

El ateísmo, por fin, y el rechazo de toda religión es la consecuencia de esta ideología de Lévi-Strauss, si es que no está en su origen y en sus causas, ya que se ha confesado ateo desde su primera juventud. Pero en sus escritos casi nunca se encuentra alguna crítica o negación explícita de la existencia de Dios; sencillamente, no habla de tal tema, considerando la cuestión resuelta en su concepción totalmente atea. Incluso, respecto de los fenómenos de orden religioso, se adivina en él una hostilidad extraña. No se ocupa de ellos ni los menciona sino para reducirlos, en breves palabras, al conjunto de los restantes relatos míticos y estructuras simbólicas, negando siempre su autonomía como fenómenos específicos de otro orden místico y fundiéndolos en las demás manifestaciones sociológicas. Nunca les dedica un estudio directo, exceptuado un capítulo de *Tristes trópicos*, en el que aplica el análisis estructural a los ritos funerarios de los indios bororo, siguiendo el mismo modelo de los estudios míticos y en la misma línea interpretativa.

En dicho capítulo traza una larga descripción de esos ritos funerarios, a los que asistió como a una «farsa bastante lúgubre». Y concluye que su significación estructural resulta clara: es «la representación que una sociedad se hace de la relación entre los vivos y los muertos, que se reduce a un esfuerzo para *esconder, embellecer* y *justificar*, en el plano del pensamiento religioso, *las relaciones reales que prevalecen entre los vivos*»[57]. Es decir, como el mito, el pensamiento religioso no tiene otra función que la de operar una mediación lógica en el campo específico de las relaciones entre los vivos y los muertos. Lo mismo se aprecia en el fondo de las tres grandes religiones: el budismo, el cristianismo y el islamismo son tres grandes tentativas «para liberarse de la persecución de los muertos, de la malevolencia del más allá y de las angustias de la magia», cada una de modo distinto[58].

En *El pensamiento salvaje*, después de haber negado todo significado religioso a los hechos del totemismo, reducido a representaciones simbólicas del pensamiento lógico, señala las relaciones entre la magia y la religión. La pretendida «edad teológica» de Comte descansa sobre un paralogismo, porque el hombre no puede modelar un dios sino por representación de las fuerzas de la naturaleza. Magia y religión son dos for-

[57] *Tristes tropiques* c.13 p.277

[58] Ibid., p.271-277.

mas en que el hombre interviene en el determinismo natural para complementarlo o modelar su curso. «La religión consiste en una *humanización de las leyes naturales;* la magia, en una naturalización de *las acciones humanas».* Una y otra expresan, por tanto, «el antropomorfismo de la naturaleza (*en el que consiste la religión)* y el fisiomorfismo del hombre (por el cual definimos la magia)»[59].

La religión y la divinidad son interpretadas como una proyección antropomórfica, según la vieja teoría de Feuerbach, aunque comúnmente se remite a la explicación de Lucrecio: la religión y la idea de Dios nacen del temor. Más tarde traza un largo análisis del *sacrificio,* rito que compara al sistema del totemismo, el cual «tiene un doble fundamento objetivo... Por el contrario, el sistema de sacrificio hace intervenir a un *término que no existe: la divinidad»*[60].

En un artículo declaraba Lévi-Strauss: «Soy incapaz de ver en la religión otra cosa que una enorme reserva de construcciones ideológicas y representaciones». Y en el *Finale* de sus *Mitológicas* explica los fenómenos religiosos como una mitología degradada. Es increíble que después de tan incansable investigación de las sociedades primitivas, en el centro de cuyas creencias y ritos religiosos se halla la adoración a la divinidad, no haya encontrado la presencia del objeto religioso, Dios, ni sentido interés alguno por él. Nuestro etnólogo omite deliberadamente todo estudio de teogonías, cosmogonías y similares zonas de fenómeno religioso, en el que sólo ha visto relaciones y estructuras sociológicas. Tan aberrante actitud no cabe explicar sino por su estrecha y cerrada mentalidad materialista y un ateísmo militante.

Lévi-Strauss ya ha dejado generalizado el método y el sistema estructuralista, ampliándolo, al menos de un modo teórico, a todo el abanico de las ciencias humanas y sociales. Sus discípulos y seguidores desarrollarán la investigación estructuralista, en distintas direcciones y en varias aplicaciones, a nuevos campos sobre el fondo común del pensamiento de su fundador. Sólo es posible una más breve recensión de sus representantes.

MICHEL FOUCAULT es, quizá, el que más ha contribuido a hacer del dominio público el estructuralismo con sus escritos, que extienden la nueva teoría al campo de lo histórico,

[59] *El pensamiento salvaje* c.8 p.321

[60] Ibid., p.330; cf p.323-331.

de la cultura en general y de una radical teorización de la ciencia antropológica.

Vida y obras.—Foucault nació en Poitiers (15-10-1926), cursando sus estudios superiores en París, donde primero se relacionó con la moderna escuela de músicos dodecafónicos. Terminados los cursos en la Escuela Normal Superior, donde fue discípulo de Althusser, obtiene la agregación en filosofía (1950), e inicia su docencia auxiliar de filosofía con lecturas sobre Dumézil y sobre Russell, sobre el que publicará un ensayo. Como los otros del grupo, es atraído al marxismo y después ha sido miembro del Partido, aunque sus interpretaciones sobre Marx y la historia fueron desaprobadas por el comunismo ortodoxo. Asimismo, se inició en el estructuralismo a sugestión de Lévi-Strauss y de Lacan, que le mostraron que el sentido del discurso no está en algo superficial, sino que, por encima del espacio y del tiempo, reside en el sistema como un conjunto de relaciones que subsiste y se transforma a sí mismo con independencia de las cosas que envuelven en relaciones.

En 1960 obtiene el doctorado, y enseña filosofía y literatura francesa en diversos centros, como Lille, Upsala, Varsovia, Hamburgo, São Paulo, y de modo especial como profesor permanente en Clermont-Ferrand. En 1970 es designado profesor en el Colegio de Francia, donde sucede a J. Hippolyte y tiene por colega a Lévi-Strauss. Forma parte de la redacción de la revista *Critique* y ha creado con otros el «Grupo de información sobre las prisiones». Ha entrado en especial contacto con los «nuevos filósofos», los cuales en parte se inspiran en él.

La producción científica de Foucault es ya abundante. Sucesivamente publicó las obras *Maladie mentale et Psychologie* (París, PUF, 1954), *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (Plon, 1961), *Naissance de la clinique. Une archéologie du régard médicale* (PUF, 1963), *Raymond Roussel* (París, Gallimard, 1963, que edita, asimismo, las siguientes obras), *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1965), su obra fundamental y la más conocida); *L'ordre du discour* (1971, la lección inaugural en el Colegio de Francia), *Surveiller et punir* (1975), donde ya deriva hacia los temas políticos y de crítica del poder; *Histoire de la sexualité* (1976), obra que comprende seis tomitos, tratando los distintos aspectos del tema sexual. A ello hay que añadir diversas colaboraciones y artículos sobre temas literarios, sobre «Nietzsche, Freud, Marx» (1967), sobre «Nietzsche, la genealogía, la historia» (1971), etc. Obras que han alcanzado notable resonancia, entrando, a través de sus traducciones, en la cultura filosófica de lengua hispana, donde despierta interés creciente no obstante su difuso estilo literario, que envuelve un pensamiento novedoso, pero oscuro y poco inteligible[61].

[61] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS. — *El nacimiento de la clínica* (México-Madrid, Siglo XXI,

Estructuralismo y análisis arqueológico.—Si bien Foucault pretende ser un pensador original, resalta muy pronto que sus reflexiones se mueven dentro de la corriente estructuralista y que acepta todo el fondo de los supuestos de su mentor Lévi-Strauss, aunque sin nombrarlo. La influencia de la lingüística estructural es en él aún más decisiva. Sus investigaciones se centran directamente en el lenguaje, el discurso y la estructura de los enunciados como punto de acceso al estudio de las ciencias humanas en sus diversas transformaciones históricas. Admite el *a priori* trascendental kantiano, esto es, el conjunto de *condiciones formales* que son «suficientes para la constitución de un objeto científico». Y este esquematismo trascendental va también enraizado en el inconsciente, anterior a lo pensado y regulador de los conocimientos empíricos. Igual empeño también en prescindir y hasta anular toda referencia al sujeto, buscando las regularidades de un pensamiento objetivado que se traduce y una exaltación del psicoanálisis y etnología.

Sin embargo, Foucault no habla apenas de estructuras, aunque no desdeña los resultados del estructuralismo, que pretende prolongar en otra línea específica mediante nuevo método. Y cuida de notar las diferencias de su análisis respecto del propiamente estructuralista, aunque el conjunto de los instrumentos y conceptos que utiliza «es posible que no sean extraños a lo que se llama el análisis estructural»[62]. Ello no obsta a que sea clasificado por todos entre los estructuralistas. Como nota Piaget, la nueva arqueología «retiene del estructuralismo estático todos sus aspectos negativos: la des-

1966), *Las palabras y las cosas* (ibid. 1968), *Historia de la cultura en la época clásica* (México 1968), *Arqueología del saber* (ibid., Siglo XXI, 1970), *Vigilar y castigar* (Madrid 1976), *Voluntad de saber* (Madrid 1978), *La naturaleza humana, ¿justicia o poder?* (Valencia 1976), diálogo televisivo con N. Chomsky.

Bibliografía.—J. M. AUZIAS, *El estructuralismo*, trad. esp. (Madrid, Alianza Editorial, 1969) c.8; CANGUILHEM, *Mort de l'homme ou épuisement du cogito?*: Critique, julio 1967; M. DE CERTEAU, *Les sciences humaines et la mort de l'homme*: Etudes (marzo 1967); G. COTRONEO, *Foucault e il trionfo de la parola*: Studi Francesi (Turín, n.12, 1968); LE BON, *Un positiviste désespéré*: Temps Modernes (enero 1967); MARGOLIN, *L'homme de M. Foucault*: Rev. des Sciences Humaines 32 (oct-dic 1967); BURGELIN, *L'archéologie du savoir*: Esprit (mayo 1967), GUEDEZ, *Foucault* (Paris 1972); KREMER-MARIETTI, *Michel Foucault* (París 1972), J. RASSAM, *Michel Foucault. Las palabras y las cosas*, trad. esp. (Madrid 1978); M. MACEIRAS, *El formalismo lingüístico en la epistemología arqueológica de Foucault*: Aporía n.10 (1980) p.72-101.

[62] *L'archéologie du savoir* (Paris 1969) p.25: «No se trata de transferir al dominio de la historia, y singularmente de la historia de los conocimientos, un método estructuralista que ha hecho sus pruebas en otros campos de análisis. Esta transformación, los problemas que pone, los instrumentos que utiliza, los conceptos que se definen, los resultados que se obtienen, es bien posible que *no sean extraños*, en parte, a lo que se llama análisis estructural».

valorización de la historia y de la génesis, la desestima de las funciones y, en un grado desigual, la negación del sujeto mismo»; por eso cabe decir que la arqueología corresponde a «un estructuralismo sin estructuras»[63]. El mismo Foucault confesaba en declaración posterior que toda su obra venía a reducir el hombre y los elementos de la ciencia a un sistema de estructuras[64]. Diríase que ha tratado de introducir un nuevo tipo de análisis —más sutil y enigmático, y por ello más oscuro— entre el análisis lingüístico estructural y los objetos de la ciencia y cultura, que en rigor se refunde en una nueva aplicación del método de Lévi-Strauss.

Arqueología, análisis arqueológico, es llamado el nuevo método y forma de pensamiento que Foucault pretende elaborar. La obra posterior, *La arqueología del saber*, presenta un comentario o resumen del empeño emprendido, una especie de «discurso del método» o articulación coherente de las tareas esbozadas, aunque de una manera imperfecta, en las obras anteriores. Y cita como estos primeros ensayos *La historia de la locura*, *Nacimiento de la clínica*, al que ya denominaba «arqueología de la visión médica», y *Las palabras y las cosas*, la obra fundamental, otra «arqueología de las ciencias humanas» que operaba sobre el dominio general de la historia de las ideas, intentando liberarlas «de las últimas sujeciones antropológicas»[65].

Las dos primeras citadas, junto con la precedente, *Enfermedad mental y psicología*, se ocupan de temas bien extraños a lo ideológico y al saber lingüístico: la enfermedad, la locura, la psiquiatría (y en otra posterior, las prácticas punitivas y las cárceles). Parece ser que nuestro autor se inició en las prácticas médicas y en psiquiatría y continuó luego su especial interés por todos los modos de *alienados*, de *sometidos* o de *esclavizados*, es decir, de todo lo anormal y desequilibrado del mundo de la sinrazón. Por eso su pensamiento abocará también a un pesimismo trágico, en que una relación obstinada con la

[63] J. PIAGET, *El estructuralismo*, en *Estructuralismo y psicología*, trad. esp. (Buenos Aires 1971) p.114.

[64] P. CARUSO, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, trad. esp. (Barcelona 1970) p.114: «A partir del momento en que nos hemos dado cuenta de que todo conocimiento humano, toda existencia humana, toda vida humana están situados dentro de estructuras.. Se descubre que lo que hace posible al hombre en el fondo es un conjunto de estructuras... de las que la conciencia humana ya no es sujeto. Esta reducción del hombre a las estructuras que lo circundan es característico del pensamiento contemporáneo».

[65] *L'archéologie du savoir*, Introduction, p.25-28.

muerte da sentido al individuo. El hospital, el asilo, el manicomio y después la cárcel, en que se encierra a los libertinos y los «fuera de la ley», son modos de vida incluidos primero en su indagación arqueológica, y que constituirán otros tantos campos de *saber arqueológico*. Sin embargo, su arqueología se centra según la obra principal, *Las palabras y las cosas*, en el nuevo método de análisis de las transformaciones históricas de las ciencias humanas que le ha dado celebridad. A este análisis corresponde el método lingüístico y conceptual expuesto en *La arqueología del saber;* trabajo posterior, pero del que se ha de dar primero breve cuenta como su clave metódica, o visión retroactiva de la tarea realizada.

Foucault ha «bautizado» su nueva teoría general con el nombre de *arqueología*, «por un juego, tal vez, bien solemne». Por eso al método a seguir lo denominará *análisis arqueológico*, una suerte de descripción del lenguaje discursivo, sus formaciones, las partes de que consta, sus relaciones, sus regularidades. Casi toda esta obra metodológica se ocupa del mismo tema del discurso. Confiesa que ya existen bastantes métodos y disciplinas «capaces de analizar y describir el lenguaje» (como son el análisis gramatical, análisis lingüístico, análisis estructural, análisis lógico) «para que no sea presuntuoso añadir otro». Pero su arqueología permite introducir nueva especificidad de método que no sea «ni formalizador ni interpretativo», que concierne, más bien, a la formación y prácticas discursivas y cuyos contornos son imprecisos[66].

La arqueología, en su acepción común, designa la ciencia que estudia los objetos antiguos hechos por el hombre, dado su interés histórico-cultural. Se puede aplicar esta disciplina, de algún modo, al estudio de la formación histórica de las lenguas en cuanto expresión de los conocimientos. Pero el autor ha dado a este concepto un giro original y nebuloso, como descripción de la configuración del discurso en cuanto base fundacional de su historia de las ideas, aunque recalca, por otra parte, su oposición a esa disciplina y a la historia del pensamiento. En una de sus fórmulas define tal arqueología: «El proyecto de una *descripción pura de los acontecimientos discursivos* como horizonte para la indagación de unidades que en ellos se forman», con el fin de situar «el conjunto de eventos en el espacio del discurso en general»[67].

[66] Ibid., IV p.177 179

[67] Ibid., c.38-39. Añade (p.43) que el gran privilegio de los discursos estriba en que «se puede decir esquemáticamente que ellos definen las ciencias del hombre»

La arqueología está destinada, en principio, a abrir la vía a un tipo de análisis y de indagación histórica en que el problema básico no es el de las «continuidades», las «transmisiones», la «tradición», sino el problema del «límite» y de «las transformaciones que establecen y renuevan fundaciones». Se propone multiplicar las rupturas y hacer patentes «las discontinuidades»; sustituye el tema de una «historia global» por el proyecto de una «historia general» que permita destacar las series, los cortes, los desfases, con todo el juego de correlaciones que comportan. El análisis arqueológico, más que una «estructuralización de la historia», es un «método de análisis histórico liberado del tema antropológico». Se propone «hacer emerger en su pureza el espacio donde se despliegan los acontecimientos discursivos... para describir, dentro y fuera de él, los juegos de relaciones», eliminando la conciencia humana como «sujeto originario de todo el devenir y de toda práctica»[68].

Desde estas y otras abstractas reflexiones, Foucault inicia su análisis arqueológico, centrado todo él sobre el *discurso*. En sucesivos capítulos trata de las unidades del discurso, de las formaciones discursivas, de la formación de los objetos, de los conceptos, de los enunciados, sus modalidades y funciones enunciativas, y hasta de las «estrategias» o diversos dominios del discurso, en una reiterada y difusa descriptiva que no ofrece especial interés. En sustancia, las unidades del discurso se constituyen por «regularidades discursivas» mediante relaciones entre enunciados; luego, por relaciones entre grupos de enunciados, y, finalmente, por relaciones entre enunciados y acontecimientos de orden social, económico, técnico o político. Estos conjuntos discursivos constituyen «sistemas de dispersión», en los cuales cabe reconocer, no obstante, una regularidad, es decir, un orden de construcción de los mismos, de sus intercambios recíprocos, de sus transformaciones jerarquizadas. Estas condiciones de las formaciones discursivas constituyen «las reglas de formación», que no se imponen desde fuera al discurso, sino que «residen en el discurso» como reglas específicas de sus existencia.

El análisis arqueológico permite, pues, restituir al discurso y sus enunciados su singularidad de acontecimientos. Foucault repite con machacona insistencia que este análisis prescinde de todos los elementos extraños al orden del discurso.

[68] Ibid., p.41, cf. p.12-18 20-26.

Considera el discurso sin referencia alguna a un *cogito,* al sujeto hablante, al autor del texto y a su intención, al libro y su forma de composición, a la tradición o evolución del pensamiento, y hasta a la soberanía de una conciencia colectiva. Sobre todo es continuo el rechazo del sujeto que dice o habla, de una individualidad psicológica. El discurso se explicará por sí mismo, por su realidad objetiva. Lo que *se vive,* lo que *se actúa* o lo que *se habla* no está bajo el control de una conciencia subjetiva. La misma «formación de los conceptos» no escapa a esta eliminación del sujeto pensante. Los conceptos no provienen de una deducción *a priori* o de una génesis empírica de las abstracciones; surgen en un «campo preconceptual», situado no fuera del discurso, sino «al nivel del discurso mismo», en un lugar de emergencia «donde los conceptos coexisten... en la dispersión anónima a través de textos, libros y obras».

El análisis arqueológico, impersonal y estático del discurso exige, pues, no conectar la formación de sus conceptos ni con «el suelo primordial de la experiencia» ni con «la instancia *a priori* del conocimiento». Un párrafo-resumen del tema subraya bien la peculiar objetividad de este análisis: «Para analizar las reglas de formación de objetos se ha visto que no había que buscar sus raíces ni en las cosas ni en las palabras; para analizar la formación de los tipos enunciativos no hacía falta referirlos ni a un sujeto cognoscente ni a una individualidad psicológica. Asimismo, para analizar la formación de los conceptos no hace falta referirlos ni al horizonte de la *idealidad* ni al proceso empírico de las *ideas»* [69].

La teoría del «*a priori* histórico y del archivo» [70] ofrece la ocasión para revelar el fondo gnoseológico de este método arqueológico, coincidente con el del estructuralismo de Lévi-Strauss. A este *a priori* se recurre también en los otros escritos bajo distintos nombres, y aquí se le invoca desde el principio como «el juego de las determinaciones materiales, de las reglas de la práctica, de los sistemas inconscientes, de las rela-

[69] Ibid., V p.84; cf. p.105.

[70] Ibid., II 5 p.166-183. El autor usa constantemente, como procedimiento expositivo, el método de *negatividades,* según el cual un concepto se descubriría por separación de todos los demás. Así, v.gr., el enunciado no es una proposición, ni un juicio lógico, ni una unidad significativa, ni un acto de expresión lingüística o *speech act* (p.140)... es algo distinto en la descripción arqueológica. Con tal sistema dogmático de negaciones, la positividad termina en el vacío o en la tautología: el enunciado es la realidad del enunciado. El continuo recurso a tal sistema de negaciones denota claramente la inanidad del nuevo análisis.

ciones rigurosas, pero no reflexivas; de las correlaciones que escapan a toda experiencia vivida»[71]. Se trata de las *condiciones* de la historia misma y de todo objeto científico, que forman también el fondo de las estructuras mentales de donde brotan «las reglas» o leyes de organización del discurso. Ellas no son producto del sujeto pensante, sino que consisten en un *no pensado* anterior y regulador de los órdenes empíricos y que hace función del *a priori* conformador de todo pensamiento.

Este fundamento condicionante e impensado no es otra cosa que el hecho de que *hay un orden*, regulador fundamental del discurso, al que con frecuencia se apela en la obra. Existe «una experiencia desnuda del orden y de sus modos de ser», que hace el papel de mediador entre los códigos del lenguaje y el pensamiento reflexivo y por el que están constituidas las relaciones primordiales de las formaciones discursivas. Tal orden primordial es el equivalente de las categorías kantianas y de los esquemas mentales del inconsciente de Lévi-Strauss.

Foucault termina esta obra con largas disquisiciones que se esfuerzan en distinguir su arqueología de la historia de las ideas, de la ciencia y del saber. Tales diferencias de matices no son de gran relieve, y en realidad va a reunir todos esos aspectos en una sola investigación en su obra mayor, de la que tratamos a continuación.

Arqueología de las ciencias humanas.—Este es el subtítulo del estudio fundamental y más conocido de Foucault, que expresa su contenido. El título: *Las palabras y las cosas*, evoca el nominalismo en que se mueve la investigación positivista del autor. Designación acertada, porque señala, entre otros aspectos, que las tres épocas de la *episteme* se singularizan por el diferente papel que desempeña la relación entre las palabras y las cosas según cambia de edad en edad.

De una manera general, el área investigada por el autor es la de las ciencias humanas —mejor, *culturales*— o las que están en relación con el hombre. Trata de estas ciencias (historia de la ciencia y de las ideas, sociología de la ciencia, etc.), en sí mismas, y sobre todo, en el contexto humano en que se han desarrollado y el ambiente cultural que las ha hecho posibles. Y toda esta indagación histórico-científica es llamada *arqueología*.

Cada periodo de cultura tendría, según él, su *«a priori» histórico*,

[71] Ibid., *Introducción* p.24. Con otro término de propia invención, el autor llama *archivo* al sistema arqueológico de documentos lingüísticos en un nivel particular, siempre distinguiéndolo de un archivo de la historia común, porque la historia transforma los *documentos* en *monumentos*, mientras que la arqueología, repite, convierte los *monumentos* en *documentos* (ibid., p.15 169-173).

el subfondo intelectual largamente inconsciente, común a todas las ciencias, artes e ideologías, que condiciona el pensamiento y la actividad de los hombres de tal período. Foucault usa el término de *episteme* para designar el *espacio de orden* o campo particular en que tales *«a priori» históricos* vienen formados en cada época y constituyen el tipo de conocimiento posible, diferente y único en cada una, como esquemas mentales que imponen un modo de pensar y de cultura uniformes. La *episteme*, el campo epistemológico, indica, pues, el conjunto de conocimientos, regulados por dichos esquemas aprióricos (ciencias, artes, lingüística, cultura en general), propios de los grupos en cada época[72].

Foucault se propone, en consecuencia, descubrir la *episteme* de los principales períodos, desde el Renacimiento hasta la época actual, estudiando las líneas generales de su desarrollo común a todas las ciencias, cuyos temas básicos son las situaciones de la filosofía y las ciencias del hombre, las relaciones entre lenguaje y representación, las situaciones del hombre mismo. Es una prolija disquisición histórico-cultural con imponente erudición, dirigida con preferencia a las obras de autores raros y menos conocidos que escribieron, sobre todo, de literatura y de gramática, de economía y ciencias naturales. Famosa es su división de *tres grandes «epistemes»*, que enmarcan los *tres grandes períodos* de la cultura de Occidente: *a)* la del período del Renacimiento, o del siglo XVI; *b)* el pensamiento de la edad clásica racionalista (siglos XVII-XVIII); *c)* la *episteme* del período moderno, de los siglos XIX-XX. Entre ellos ve el autor aplicado su principio metódico de rupturas, discontinuidades en la marcha del pensamiento. Indicamos un breve esquema de los mismos.

a) En la época del *Renacimiento* (¡hasta entonces no habría habido ciencia, ni cultura, ni siquiera filosofía!), «la *semejanza* ha desempeñado un papel constructivo en el saber de la cultura occidental»[73]. Esta similitud se expresa en diversas formas (conveniencia, emulación, analogía, simpatía) que ligan las cosas entre sí, al igual que las palabras están ligadas con las cosas. Hay en la naturaleza un orden de conveniencias y analogías entre las cosas que se refleja en las palabras, las cuales son consideradas como ordenadas entre sí del mismo modo que las cosas. «El lenguaje es el signo de las cosas». Y la naturaleza es contemplada como un libro escrito por Dios para ser descifrado por el hombre. En tal libro, las cosas son vistas como palabras, como signos del pensamiento e intenciones de Dios, y el mundo como una lengua con la cual Dios habla al hombre. Conocer es entonces interpretar, saber leer «la prosa del mundo». Pero el

[72] *Las palabras y las cosas*, Prefacio, trad. esp. (Mexico 1968) p.7. En *La arqueología del saber* (ed. cit. p.251ss) se esforzaba en distinguir dicha *episteme* como circunscrita al campo de las ciencias del *saber* en general, que comprende los otros tipos de sistemas y prácticas del discurso, a las que se extiende también la arqueología. Más comúnmente, relaciona aquí el saber con las ciencias humanas.

[73] *Las palabras y las cosas* c.2 p.26; cf. p.26.52

hombre, intérprete o lector de este libro cuyo autor es Dios, se halla fuera del libro; aún no ha sido descubierto y queda ignorado.

b) El segundo período es llamado de la *época clásica*, que comprende los siglos XVII y XVIII[74]. El pensamiento en esta época rompe la continuidad con la *episteme* anterior por la crítica y descomposición de las semejanzas, que hacen surgir un nuevo tipo de saber. Este tiene por objeto un orden que articula identidades y diferencias, y se establece así el reinado de la *representación*, del orden clásico y saber racionalista, que supone un ordenamiento general de la naturaleza, una disposición de las cosas que hace posible un análisis global y explicativo de ellas. Las nociones fundamentales son ahora las de *medida* y *orden*, que establecen «la relación de todo conocimiento con la *mathesis*», como ciencia universal de esa medida y orden, por la posibilidad de fijar entre las cosas, incluso no mensurables, una sucesión ordenada. Surge un esfuerzo de matematización de lo empírico no sólo en el dominio de la mecánica cartesiana y en el de la astronomia con Newton, sino en el de la clasificación de los seres de la naturaleza con Buffon y Linneo, y hasta en el de las deducciones filosóficas con Descartes y Spinoza. Todo conocimiento procede a la fijación de un orden estableciendo las diferencias.

El lenguaje viene a ser separado de las cosas y transferido al dominio de la representación y de los signos como un objeto en sí mismo. Las cosas dejan de ser palabras para el hombre, el cual no lee ya el mundo, sino que compara, mensura y ordena los objetos representados. La palabra no revela algo, sino lo representa, si bien hay alguna continuidad entre la palabra y el mundo. Las palabras no son ya más símbolos, sino solamente *signos*, totalmente relativos a lo que representan; no esperan, como los símbolos, a ser conocidos y descifrados, sino que se constituyen en su transparencia representativa.

Surge asi el *cuadro de la «episteme» clásica* como ciencia general del orden, representado por un sistema de signos, por la *mathesis* y la *taxonomía*. Las palabras forman un sistema privilegiado de signos cuando se trata de hacer aparecer el orden de las cosas. Puesto que el pensamiento es tenido como limitado al mundo de las representaciones y debe ser expresado en el lenguaje, el objetivo principal de la ciencia es visto como la construcción de un lenguaje bien organizado, con creciente insistencia en el discurso y sus leyes. El lenguaje funciona dentro de la representación como su organización primordial, que permite distribuir «el *continuum* de los seres según sus caracteres diferenciales». De ahi que Foucault considere articulado el saber clásico en tres principales dominios, que representarían el orden entero de la naturaleza: una *gramática general*, o ciencia de los signos; una *historia natural*, o clasificación de las estructuras de la naturaleza, y un *análisis de las riquezas*, o *teoría de la moneda* y del *valor*.

[74] Ibid., c.3-6 p.53-205; c.7 (síntesis y transición) p.213-244.

Los tres dominios corresponderían a las principales actividades del hombre: el *hablar*, el *clasificar* y el *cambiar mercancías*[75].

No es posible entrar en la recensión de estos tres extensos capítulos, en los que Foucault ofrece el análisis de estas tres grandes disciplinas de la *episteme* clásica con gran lujo de erudición de escritos de la época. Cabe señalar especialmente que dichos estudios de la gramática y lingüística, de las clasificaciones naturalistas de plantas y animales, así como de las incipientes teorías mercantiles, de la moneda y el cambio, están casi exclusivamente centradas en los autores franceses. Y, sobre todo, las descripciones van acompañadas de continua reflexión teórica con el afán de reducción de las ciencias al lenguaje. Foucault simplifica mucho su análisis desde la intención subjetivista, que reduce las cosas al *se habla*, a la mera representatividad reflejada en las estructuras del lenguaje.

c) Una tercera forma de «episteme» adviene con los siglos XIX y XX, que marca otra profunda discontinuidad y ruptura con la cultura precedente y conduce al período empírico moderno. Su descripción discurre con similar literatura difusa y alambicada, conteniendo parecida interpretación, original y subjetiva, del panorama histórico de las ideas[76]. La continuidad entre las palabras y el mundo se disocia. El orden del pensamiento clásico desaparece desde el momento en que las palabras dejan de corresponder a las representaciones, es decir, desde que «el discurso ha dejado de funcionar dentro de la representación». Dicha teoría de la representación como base de todo el orden de las cosas es eliminada, puesto que la naturaleza ya no es considerada en un orden estático, sino en puro dinamismo y proceso de evolución. El lenguaje ya no es visto como instrumento representativo del pensamiento, sino como una oscura e independiente realidad con significado propio y objeto de una ciencia distinta.

Las profundas mutaciones que dan paso al pensamiento y cultura modernos se reflejan en el cambio ocurrido en los tres grandes dominios epistemológicos: *la gramática general* se ha convertido en *filología*, o ciencia del lenguaje; *la historia natural*, en *biología*, y el *análisis de las riquezas*, de la moneda y del valor se trueca en *economía política*. Estos cambios sobrevienen por alteración radical de los modos de conocimiento y sus métodos mediante racionalización de los conceptos y mejores modelos de formalización. Las tres nuevas disciplinas que «se desprenden de la prehistoria del saber clásico corresponden a las tres actividades fundamentales del hombre: el *lenguaje*, la *vida* y el *trabajo* o la producción.

De nuevo, Foucault desarrolla en tres extensas secciones el análisis de estas tres disciplinas, que marcan la ruptura con el sistema clásico y descubren sus propios objetos. La economía política es representada por Ricardo, que reemplaza la incipiente elaboración de Adam Smith descubriendo el origen del valor y de las riquezas en

[75] Ibid., c.4 p.83-124, c.5 p.126-163, c.6 165-209.

[76] Ibid., c.8 p.245-294; c.9 p.295-334.

el trabajo y la producción, fundada en los costes y salarios bajo la ley de las necesidades. Pero Ricardo ha desgajado la economía de la *mathesis* y ha introducido la «historicidad» en ella, en cuanto que el trabajo y sus productos se despliegan en el tiempo y se limitan por la escasez y aumento de población. Y la historia trae su relación estrecha con la antropología, y con ello de la finitud inherente al hombre. «No hay historia sino en la medida en que el hombre, en cuanto ser natural, es finito». Y la historia, como el hombre, a través de las necesidades y la escasez de producción, termina en su límite, que es la muerte. «La vida y la muerte quedan así puestas una frente a otra». Aquí, Foucault equipara «el pesimismo» de la alternativa de Ricardo con la solución de Marx, que aboca a la misma utopía del punto límite de la historia con su revolución y su escatología, expresando juicios nada favorables a la ortodoxia marxista. El marxismo se ha alojado cómodamente en la misma línea epistemológica, sin que haya introducido «ningún corte real». En el pensamiento del siglo XIX, el marxismo «se encuentra como el pez en el agua, es decir, que en cualquier otra parte deja de respirar»[77].

Desde la misma perspectiva de la finitud historicista y antropológica, Foucault analiza las otras dos ramas de la nueva *episteme*. La *biología*, extrañamente representada por Cuvier, enfoca sus técnicas al estudio de las *funciones* vitales y diferencias de órganos con sus mutuas relaciones. La vida tiene un valor radical como núcleo del ser y del no-ser, y en este movimiento fundamental de la vida que destina los seres a la muerte, éstos se forman y crecen para ser luego destruidos. «La vida misma destruye los seres, porque todo su ser no es más que apariencia». A su vez, la gramática general ha pasado a ser estudio del lenguaje en sí mismo, de la filología, de la dispersión de las lenguas y análisis comparado de sus estructuras. Disociado de su función representativa de los objetos, el lenguaje «se repliega sobre sí mismo, adquiere su espesor propio, despliega una historia, leyes y una *objetividad* que sólo a él le pertenecen. Se ha convertido en un objeto de conocimiento» y en función crítica de las posibilidades y límites del conocer[78].

En esta epistemología moderna adviene el descubrimiento del hombre. «*Antes del fin del siglo XVIII, el hombre no existía.* Como tampoco el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje», pronuncia Foucault. «Es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años», pero que envejece con tal rapidez que ya se prevé su fin[79]. En los períodos anteriores, la posición del hombre era la de *sujeto*, de simple sujeto que conoce. «El humanismo renacentista y el racionalismo de los clásicos han podido dar al hombre un lugar privilegiado en el orden del mundo, pero no han

77 Ibid., c.8 p.254-257.
78 Ibid., p.289-291 294.
79 Ibid., p.300. Asimismo en el prefacio (p.9).

podido pensar al hombre». Pero la *episteme* moderna se interroga ya por el ser del hombre, convirtiéndolo en *objeto* de la ciencia. Foucault anuncia esta aparición del hombre como centro del conocer en su sutil descripción del cuadro *Las meninas*, de Velázquez, en que las miradas de todos los personajes convergen en la figura del rey, el cual, sin embargo, no es objeto directo de la pintura, porque el discurso y saber de representación han pasado[80].

En los comienzos del siglo XIX, con Kant, hallamos el inicio de esta concepción moderna del hombre. Pero la figura del hombre se perfila como un extraño ser «empírico-trascendental», un ser cuyo conocimiento nos revela las condiciones que hacen posible el conocimiento. En el discurso clásico, el «yo pienso» y el «yo soy» quedan implicados a la luz de la evidencia. Pero el *cogito* moderno no conduce a la evidencia del «yo soy», como en Descartes, sino a esa «dualidad empírico trascendental» que dio paso a los sistemas metafísicos de aquel siglo, reagrupados en torno al *ego* como sujeto privilegiado de la ciencia. Mas desde que los contenidos empíricos, que asimismo se descubren en esa época, se separaron de la representación (en que era posible el pensamiento de lo infinito), «la metafísica del infinito se hizo inútil», porque los contenidos limitados de lo empírico encerraron el conocimiento en los límites de lo finito. La formación de la biología, la economía y la lingüística como analíticas de la finitud «*manifiestan el fin de la metafísica*»[81].

Las ciencias humanas y la muerte del hombre.— Toda esta extensa obra de Foucault aparece como un interminable discurso sobre las ciencias humanas, sobre las extrañas oscilaciones del devenir y evolución de las mismas en tres etapas históricas arbitrariamente separadas en discontinuidades y rupturas según la subjetiva construcción de la arqueología de nuestro autor. Parecería entonces que el tema único de la investigación sería científico: tratar de la estructura de las ciencias humanas constituyendo el sistema general de la cultura, como distintas de las «ciencias sin más», o las ciencias exactas que se reconocen expresamente, pero de cuyo estatuto epistemológico no se habla. Lo que equivaldría a la mera concepción del positivismo cientificista, que es el clima propio en que se mueve nuestro autor con el rechazo expreso de toda metafísica. Pero la investigación aboca a una filosofía más ra-

[80] Ibid., p.305. La descripción más detallada del cuadro de Velázquez abre la entera obra (c.1: *Las meninas* p.12-25).

[81] Ibid., p.305-308. Cf. p.309: «El pensamiento moderno mostrará que las reflexiones sobre la vida, el trabajo y el lenguaje, en la medida en que valen como analíticas de la finitud, *manifiestan el fin de la metafísica*: la filosofía de la vida denuncia la metafísica como *velo de ilusión*; la del trabajo la denuncia como pensamiento enajenado e ideología, y la del lenguaje, como episodio cultural».

dical, que es el materialismo puro, que disuelve las ciencias humanas *en estructuras lingüísticas*, y un pesimismo inspirado en Nietzsche, que anuncia la muerte del hombre. Esta filosofía latente en todo el contexto se hace explícita en el capítulo final, aunque en el habitual modo de reflexión difusa y esotérica literatura.

Dicho capítulo 10 estudia la última evolución de las ciencias humanas y el problema de su estatuto según el pensamiento de la «modernidad». A comienzos del siglo XIX, con la ruptura del sistema de la representación, surgieron las ciencias humanas como ciencias empíricas en las tres regiones dichas de la biología, la economía y la filología. Pero estas ciencias se configuraban desde el sujeto empírico-trascendental kantiano, dando lugar a una antropología o ciencia del ser del hombre.

Foucault denuncia este nuevo dogmatismo o «sueño antropológico, que ha constituido la filosofía moderna como una antropología o análisis precrítico de lo que es el hombre en su esencia»[82].

Mas las ciencias humanas no consisten en tal análisis precrítico, sino que se sitúan en el entorno o límites exteriores de esa «figura paradójica» que es el hombre, al que hunden en la relatividad y perspectiva[83].

En cuanto «ciencias de reduplicación» (frente a las ciencias empíricas), estudian la vida, el trabajo y el lenguaje a través de las conductas y gestos de los que actúan, trabajan y hablan; es decir, en términos de *funciones* y *normas*, de *conflictos* y *reglas*, de la *significación* y *sistema de signos*. En el pensamiento de la modernidad, las citadas tres ciencias empíricas juegan por ello el papel de «modelos» para el desarrollo de las verdaderas «ciencias humanas», reducidas a tres principales: *psicología*, *sociología* y *análisis de la literatura y de los mitos* (incluyendo ciencia del lenguaje o historia de las culturas, de la ideas y las ciencias). Estas ya no son ciencias del hombre, sino que expresan las reglas, normas y conjuntos significativos que revelan a la conciencia las condiciones de sus contenidos, que son dados por la ciencias empíricas[84]. Tales «ciencias humanas» no son ciencias en modo alguno, ni tampoco

[82] Ibid., p 331-332.

[83] Ibid., c.10 p.344: «Las ciencias humanas . hunden al hombre que toman por objeto al lado de la finitud, de la relatividad, de la perspectiva: al lado de la erosión indefinida del tiempo».

[84] Ibid., p 345-350.

ilusiones, sino que pasan al dominio del *saber*, en que se enraízan la verdaderas ciencias [85].

Así, por estos y otros alambicados razonamientos, las ciencias humanas son reducidas a meras estructuras, que expresan complejas relaciones entre las «positividades» (contenidos) de las ciencias propias. Hacer de ellas ciencias del hombre con contenidos empíricos es incidir en el «psicologismo», «sociologismo», «historicismo» y, en definitiva, en el «antropologismo» antes reprobado. Un paso más, y, en el último y aún más oscuro análisis, las famosas ciencias humanas, síntesis de toda la cultura, caen bajo el dominio del *psicoanálisis* y la *etnología*, que «ocupan un lugar privilegiado en nuestro saber» y «atraviesan todo el campo de ese saber». Estas dos disciplinas «no son ciencias humanas al lado de otras, sino que recorren el dominio entero... que expanden sus conceptos por todas partes, que pueden proponer por doquier sus métodos de desciframiento y sus interpretaciones». En el inconsciente freudiano, el psicoanálisis muestra el lugar propio de donde emanan las reglas y normas del sistema de significaciones que determinan los conocimientos de la conciencia. Asimismo, en el inconsciente colectivo, la etnología señala también la raíz y fuente de las culturas, situando en el lenguaje simbólico la estructura original del conocimiento. La lingüística, a su vez, retoma su papel fundamental en la *episteme* moderna y reabsorbe en estructuras del lenguaje las formas puras del conocimiento y la positividad de las ciencias humanas [86].

Y *el hombre*, ¿qué ha sido del hombre mismo? La últimas reflexiones presentan ya, de manera explícita y cruda, la concepción nihilista de Foucault, que afloraba sólo esporádicamente a lo largo de la obra: *La conclusión es el anuncio de que el hombre ha muerto;* el hombre ha desaparecido o está en vías de desaparecer. Desde luego, «la lingüística ya no habla del hombre mismo, como tampoco el psicoanálisis o la etnología». Las ciencias humanas, disueltas en estas tres disciplinas,

[85] Ibid., p.355-356: «Es inútil decir que las *ciencias humanas* son falsas ciencias; *no son ciencias en modo alguno*... Y si se pregunta por qué han tomado ese título, bastará recordar que pertenece a la definición arqueológica de su enraizamiento, que llaman y acogen la transferencia de modelos tomados de las ciencias... La cultura occidental ha constituido con frecuencia, *bajo el nombre de hombre*, un ser que por un solo juego de razones debe ser dominio positivo del *saber* y no puede ser objeto de ciencia».

[86] Ibid., c.10, 5°: *Psicoanálisis, etnología* p.362-375. Cf. 367-368: «De ambas puede decirse lo que Lévi-Strauss dijo de la etnología: *que disuelven al hombre*». En estos últimos aspectos, Foucault sigue de cerca a Lévi-Strauss.

han marcado de continuo, al descubrir en todos sus procesos el límite de la temporalidad e historia, y con ello la *finitud*, el destino del hombre, abocado a la inminencia de la muerte. Foucault anunciaba antes la muerte del hombre como descubrimiento de Nietzsche [87]. Pero esta proclama la hace ahora suya con singular crudeza: «Ya *no se afirma tanto la muerte de Dios, sino el fin del hombre*... la muerte de Dios y el último hombre han partido juntos... el último hombre es, a la vez, más viejo y más joven que la muerte de Dios, dado que ha matado a Dios; su asesino está abocado al mismo morir» [88].

Y después de una serie de interrogantes en que se significa que el hombre está en peligro de perecer en la medida en que resurge en todo su vigor «el ser del lenguaje» (el pensamiento reducido a lingüística) en la cultura moderna, reafirma, en las palabras finales, su convicción del próximo fin del hombre [89]. Tal es la filosofía a que llega el nuevo estructuralismo de Foucault: un pesimismo nihilista inspirado en Nietzsche y basado en el mismo materialismo de Lévi-Strauss, que ya también disolvía al hombre en estructuras. Es la consecuencia lógica de su arbitraria y ficticia interpretación de la historia de las ideas y de la cultura occidental.

En los escritos posteriores que se han mencionado, Fou-

[87] Ibid., c.9 fin p.332-333: «Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre... Si el descubrimiento del retorno es muy bien el fin de la filosofía, el fin del hombre es el retorno al comienzo de la filosofía... *Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido*». Cf. prefacio p.8; c.9 p.254 292 313 316, y, sobre todo, el largo párrafo final del c.9 p.333, que condensa su radical antihumanismo.

[88] Ibid., c.10, p.373: «En nuestros días... *lo que se afirma no es tanto la ausencia o la muerte de Dios, sino el fin del hombre*... se descubre entonces que la muerte de Dios y el último hombre han partido unidos. ¿acaso no es el último hombre el que anuncia que han matado a Dios, colocando así su lenguaje, su pensamiento, su risa, en el espacio del Dios ya muerto, pero dándose también como aquel que ha matado a Dios, y cuya existencia implica la libertad y la decisión de este asesinato? Así, el último hombre es, a la vez, más viejo y más joven que la muerte de Dios; dado que ha matado a Dios, es el mismo quien debe responder de su propia finitud, pero, dado que habla, piensa y existe en la muerte de Dios, su asesino está abocado él mismo a morir; dioses nuevos, los mismos, hinchan ya el Océano futuro; el hombre va a desaparecer. Más que la muerte de Dios —o, más bien, en el surco de esta muerte y de acuerdo con una profunda correlación con ella—, lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es *el fin de su asesino*». Con tan cínicas proclamas de ateísmo y antihumanismo, eco de la jerga nietzscheana, Foucault se erige en profeta de la muerte del hombre, como su maestro es profeta de la muerte de Dios.

[89] Ibid., p.374. Cf. p.375 fin: «El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Si esas disposiciones desaparecieron tal como aparecieron... podría apostarse a que *el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena*».

cault ha proseguido, sin rectificar en nada este su pensamiento fundamental, el análisis de nuevas arqueologías, cifradas en la temática de la sexualidad, en que de nuevo reaparecen sus primeras tendencias hacia el estudio de los estados patológicos, de alienación y locura. Y, sobre todo, se ha señalado en el tema político de la crítica del poder, de las instituciones y sistemas de opresión, tornando así a sus convicciones marxistas de una teoría de la revolución. Es el punto de inspiración y enlace con «los nuevos filósofos».

JACQUES LACAN (1901-1981) figura como otro conspicuo representante del movimiento estructuralista, fundador y dirigente de la corriente especial dentro del mismo que se ha denominado *estructuralismo psicoanalítico.*

Vida y escritos.—Este famoso doctor parisiense, que se autodenomina «médico y psiquiatra», cursó sus estudios superiores en la Facultad de Medicina de la capital francesa. Allí se especializó en psiquiatría, en la que tuvo por «único maestro», dice, a Clérambault. Su doctorado en medicina versó sobre el tema psiquiátrico con la tesis *La psychose paranoïque dans ses rapports avec la personnalité* (París 1932), en la que el argumento del «conocimiento paranoico» es tratado a través de experiencias clínicas.

Terminados los estudios, empezó a ejercer la profesión en el Hospital de Santa Ana, de París.

Su actividad investigadora se orientó desde un principio hacia el psicoanálisis de Freud, al que dedicó su entera labor de escritor, y que asoció muy pronto, tras su «encuentro» con Lévi-Strauss y sus escritos (junto con Marx y Hegel), con el análisis estructuralista. Desde entonces pasó a ser un seguidor incondicional de Freud, proclamando, frente a otras teorizaciones del psicoanálisis, el retorno a la doctrina del maestro. Pero su interpretación más bien estructuralista del freudismo como método para explorar en el inconsciente las funciones de la significación y del simbolismo rechazando el biologismo de la libido sexual, dio motivo a disensiones y disputas en el movimiento psicoanalítico francés. Este conoció singular florecimiento desde la fundación en 1927 de la Asociación Psicoanalítica de París, en la que se inscribió Lacan en 1934. Por esta época asistía también al seminario que desde 1933 a 1939 daba A. Kojève sobre la fenomenología de Hegel, lo que explica la influencia hegeliana en su pensamiento. Al final de la guerra volvió la Asociación a cobrar nuevo impulso, agrupando importantes líderes, entre los cuales destacó Lacan. Pero en 1953 sobrevino la escisión en varios grupos, y en 1963 éste constituyó la Escuela Freudiana, separada de la Asociación Psicoanalítica. Llegaron a formarse cuatro grupos o escuelas, con diversas revistas sobre psicoanálisis.

Desde esta situación de conflictos e incesante agitación de diver-

sidad de puntos de vista psicoanalíticos, elaboró Lacan sus posiciones teóricas, siempre recurriendo a la ortodoxia freudiana y combatiendo violentamente a los seguidores de la tendencia clásica, basada en los instintos biológicos y en la *ego-psychology*, o psicologización del sujeto. Las polémicas se hicieron muy vivas, girando en torno a Lacan, a favor o en contra de él, que ha dado especial fecundidad y multitud de trabajos sutiles al movimiento psicoanalista francés. Lacan llegó a ser excluido de la Asociación Psicoanalítica internacional. El año 1981, y ya cercano a su muerte (falleció el 10 de octubre), Lacan anunció la disolución de la Escuela Freudiana, y la sustituyó por la Causa Freudiana, con la intención de volver «a la verdad de Freud» y rectificar desviaciones y compromisos que habían ido apareciendo en la escuela.

Los escritos de Lacan no son numerosos. Aparte de su tesis doctoral, ya citada, y de algunos artículos, ha publicado *La psychanalyse*, 3 vols. (París 1956-1957), fruto de sus experiencias y técnicas psicoanalistas, en que, al parecer, va integrado el artículo *La famille*, publicado en la *Encyclopédie Française* (París 1938), breve síntesis de las teorías de Freud en su aplicación a la familia, donde todavía no se encuentra su teorización propia. Su producción capital se reúne en el extenso volumen *Écrits* (París 1966, de 900 páginas), compilación de una treintena de trabajos: comunicaciones a congresos, artículos y conferencias, sobre todo de sus «seminarios», escritos a lo largo de más de treinta años de labor psicoanalítica. Son testimonios fragmentarios de su elaboración teórica que contienen, en disperso desorden y entre alusiones polémicas o imágenes literarias, su estructuralismo psicoanalista. Los textos y resúmenes de sus «seminarios» o lecciones como «encargado de conferencias» en la Escuela Normal Superior no han sido enteramente publicados, y recientemente preparaba un nuevo volumen, dedicado a la *Psicosis*, cuya edición se anuncia [90].

Lacan fue, toda su vida, un médico psicoanalista, y a esta especialidad dedicó su entera investigación, tratando de ser un freudiano de estricta observancia que apela de continuo a las tesis de Freud. Su originalidad reside en haber desarrollado una interpretación estructuralista del inconsciente y su psicoanálisis apoyado también en el pensamiento posterior de Freud, quien sería más estructuralista de lo que comúnmente se admite. Las técnicas del psicoanálisis no pertenecen a nuestro estudio, pues corresponden a esta rama de la ciencia psicológica. Por esta razón, nos limitamos a ligera noticia sintética de su concepción estructuralista, prescindiendo de referencias a

[90] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*Escritos* 2 (México, Siglo XXI, 1975, 6.ª ed. 1980), que reproduce casi la mitad de los textos del original francés. En curso de publicación la edición completa. *Acerca de la causalidad psíquica* (Barcelona 1978), traducción de un artículo de los *Escritos*. *La familia* (Barcelona, ed. Argonauta, 1979).

Bibliografía.—A. RIFFLET-LEMAIRE, *Jacques Lacan* (París 1970). S. YSSELING, *Structuralism and Psychoanalysis in the Work of J. Lacan*: Intern. Phil. Quarterly 10 (1970) p.102-117 143-157; G. P. BRABANT, *Clefs pour la psychanalyse* (París 1970); J. B. PONTALIS, *Après Freud* (París 1965).

los textos, que además andan diseminados en la selva de numerosos artículos entre polémicas y extrañas digresiones literarias, que hacen poco inteligible su discurso.

El inconsciente estructural y el lenguaje.—El propio Lacan observa que el término «estructura» está enunciado en muchas orientaciones actuales de la investigación sobre el hombre. «La antropología es hoy estructuralista», añade con Lagache, en cuanto que sitúa en el primer plano de sus investigaciones la categoría del *conjunto,* un todo organizado cuyas partes están, a su vez, estructuradas. Esta antropología es dada en conexión especial con la sociología. Pero Lacan invoca a Lévi-Strauss, sosteniendo que la noción de estructura, tal como la había dilucidado éste en etnología, es la que mejor denomina «el campo de aproximación estructural» de la teoría psicoanalítica. Ambas nociones —la del psicoanálisis y de la etnología— están emparentadas en cuanto se refieren al mismo inconsciente, que actúa en la conducta de los individuos y en la vida de las sociedades[91].

En la técnica y la doctrina psicoanalíticas se trata, según Lacan, del inconsciente freudiano, concebido, en sus mecanismos difícilmente accesibles, como fuente de fenómenos patológicos, perturbaciones o «síntomas» que es necesario explorar en su significación oculta. Lo que interesa hallar son las leyes que rigen este inconsciente; sólo su revelación puede conducir a resolver en profundidad sus efectos perniciosos que determinan lo traumático.

Estos «síntomas» son deseos excéntricos y demandas inmotivadas, obsesiones y fobias, pulsiones en que se oblitera la necesidad experimentada, discontinuidades en el discurso consciente, fracasos en la acción, etc. Y constituyen, ya por sí mismos, una suerte de lenguaje que debe descifrarse como una inscripción jeroglífica, y cuyo sentido y control no están a disposición del sujeto. Pero, si se reconoce que las enfermedades hablan y que los síntomas son ya «palabras» (*mots),* esas palabras sólo adquieren todo su valor de significación cuando se articulan en un discurso (*paroles),* cuando pulsiones e inhibiciones se estructuran en términos de lenguaje, en un discurso «muy astuto», donde desempeñan su papel lo imaginario, lo real y lo simbólico. Sin el acompañamiento de la palabra, los síntomas son equívocos. Con la aparición del

[91] J. LACAN, *Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache: psicoanálisis y estructura de la personalidad* (1960), en *Ecrits* (Paris, Ed. du Seuil, 1966) p.647-648.

lenguaje emerge la dimensión de la verdad. De ahí la necesidad de retrotraer la experiencia psicoanalítica a las formas del lenguaje, al poder de la palabra y las leyes del lenguaje. «El inconsciente es lenguaje», «está estructurado como un lenguaje», es uno de los enunciados básicos de Lacan[92].

Los fenómenos subjetivos, como los sueños, obsesiones, fobias, presentan, en la identidad de su estructura, un pensamiento «formado y articulado», en el sentido en que todo síntoma engloba un elemento de significación que es empleado inconscientemente como un factor que modela la indeterminación de lo vivido. Esta significación inducida en el significado por la estructura del inconsciente hace que el síntoma no sea una «palabra plena». Puesto que no ofrece un sentido claramente legible, debe ser comprendido en relación con la cadena significante que lo determina. El síntoma neurótico es el significante de un significado que ha sido reprimido, expulsado de la conciencia del sujeto. De la lingüística de Saussure, Lacan asume con profusión esta distinción entre el *significante* y el *significado*. Y la prevalencia del significante sobre las significaciones de nuestra conciencia, proclamada en el análisis lingüístico moderno, se revela en la experiencia psicoanalítica y a través de ella. El significado es lo que se manifiesta en el discurso; los «huecos del sentido» son los determinantes del significado. Lacan subraya la necesidad del estudio del significante y de la amplitud de su función en la génesis del significado, ya que el inconsciente consiste en que el hombre está habitado por el significante, el cual, reprimido, ejerce su supremacía en el sujeto; prescinde de «toda cogitación, incluso de las menos reflexivas», para ejercer reagrupamientos en las significaciones que avasallan al sujeto.

El fenómeno alienante que manifiesta el síntoma se realiza con el automatismo de las leyes del inconsciente. En la cadena significante que aflige al inconsciente se articula la sustitución de un término por otro para producir el efecto de *metáfora*, así como la combinación de un término con otro para producir el efecto de *metonimia*. La causa de esto reside en la barrera que, al mantener fuera de la conciencia el objeto de un deseo prohibido, le impide mostrarse a plena luz. Las dos vertientes generadoras del significado —la metáfora y la metonimia— son efectos determinados por el doble juego de la *sustitución* y de la *combinación* en el significante. Lacan asume

[92] *La science et la vérité*, en *Écrits*, ed. cit., p.868 870.

de un estudio de Jakobson estas nociones, que, según éste, revelan la doble estructura del lenguaje. Los dos polos en el lenguaje son: la metáfora, o sustitución de un significado por otro, y la metonimia, o permutación resbalando a lo largo de una cadena de elementos contiguos. A estos dos polos del lenguaje corresponden dos funciones similares del inconsciente.

Ello muestra que tanto el lenguaje como el inconsciente están construidos sobre el mismo modelo y que las transformaciones que se suceden en ambas son paralelas. Es, pues, fácil reconocer en estas técnicas psicoanalíticas las raíces lingüísticas del inconsciente. En su sobredeterminación, el «síntoma» neurótico está sostenido por una estructura idéntica a la del lenguaje. Y si se resuelve en un análisis del lenguaje, se debe a que él mismo está estructurado como un lenguaje. Los mecanismos que componen el régimen del inconsciente recubren las funciones con que la lingüística moderna cuenta para determinar las formas más radicales de los efectos del lenguaje: la metáfora y la metonimia, o los efectos de sustitución y combinación del significante en las dimensiones sincrónica y diacrónica en que aparecen en el discurso.

El simbolismo es inherente a la estructura significante del inconsciente y sus síntomas. El ser humano se halla sujeto a una estructura parlante *simbólica* que lo constituye, y esta estructura se halla, a su vez, regida por las leyes del inconsciente. El símbolo participa del lenguaje por la ambigüedad semántica de su construcción. El síntoma neurótico no es verdaderamente un signo, en el sentido en que el humo, por ejemplo, es el signo del fuego. En cuanto significante, no conduce el pensamiento hasta la realidad que en cierta manera contiene. No dice nada con claridad; debe ser elucidado. Exige tener un doble sentido y, por ende, un mínimo de «sobredeterminación» significante que no es real, sino simbólica. El mundo del significado (el símbolo en este caso) permanece subyacente, como la parte inmersa de un *iceberg*, allí donde sólo aparecen las fintas del lenguaje consciente. Es decir, *la función simbólica nos sobredetermina*. Lacan sostiene por ello que «el orden del símbolo no puede ser considerado como constituido por el hombre, sino como constituyente», porque el hombre no es quien habla, sino *es hablado* en la repetición rememorante. De este modo, «si el hombre llega a pensar el orden simbólico, es porque está ya de antemano atrapado en él», ya que viene impuesto por las leyes y mecanismos del inconsciente.

Así, pues, para el sujeto, el orden simbólico es constituyente, con una constitución que le viene del lenguaje. Y la estructura de la determinación simbólica, si se quieren aprehender sus efectos de

analogía, debe ser considerada como un hecho sintáctico. El medio eficaz para penetrar en el análisis del «síntoma simbólico» consiste en definir la sintaxis del discurso por los fragmentos que llegan a los momentos privilegiados de tensiones y conflictos, como método para explorar las funciones y técnicas de la simbolización. Lacan consideraba la sesión psicoanalítica como un discurso entre el analista y el paciente, que es estimulado a hablar. El analista, en vez de interpretar las palabras del paciente como reveladoras de experiencias latentes o pasadas, ha de estudiar la estructura de las palabras y el lenguaje usado por aquél, y así adquirir algún conocimiento de su naturaleza, porque Jakobson había mostrado que se da una conexión entre tal estructura y las diferentes formas de la perturbación mental. Si el síntoma se resuelve en análisis del lenguaje, ello se debe a que él mismo está estructurado como un lenguaje, a que es un lenguaje cuya palabra debe ser liberada.

El deseo, el desciframiento del mismo, juega un papel importante en este discurso psicoanalítico y en su resolución. Lacan enseña, en pos de Freud, que en el síntoma mórbido se ha de buscar no sólo el significante inconsciente, sino también la expresión del *deseo* que ese significante ilumina. Y ello especialmente en el discurso onírico, «camino recto del inconsciente». La elaboración del sueño se nutre del deseo; el sueño es el símbolo del deseo. La duración del deseo inconsciente provoca y condiciona la insistencia de los deseos particulares. El deseo regula la repetición significante del neurótico, así como su símbolo. Reprimido, se transparenta en el registro metafórico o metonímico del simbolismo. Inconsciente en la medida en que se lo expresa según los modos del simbolismo, el deseo se manifiesta también en la experiencia, como denegación consciente, por vía de la supresión, determinada, a su vez, por el inconsciente.

La lectura de los deseos e intenciones con que el sujeto modula su discurso resulta posible a través de las formas semánticas (metáfora, alegoría, metonimia) y sus desplazamientos sintácticos (elipsis y pleonasmo, repetición, aposición, etc.). Las necesidades mismas, al igual que los deseos particulares y manifiestos, se subordinan a iguales condiciones convencionales que las del significante en su doble registro: sincronía de oposición entre elementos irreductibles, diacronía de sustitución y de combinación, mediante la cual el lenguaje estructura toda relación humana.

El deseo es, asimismo, fuente de la imagen o fantasía según las tres instancias distinguidas por Lacan, siguiendo a Freud: *lo simbólico, lo imaginario, lo real*. «La ilusión, como decía Freud, deriva de los deseos del hombre», fuente inagotable de fantasías. En su uso fundamental, la fantasía no es otra cosa que aquello mediante lo cual el sujeto se sostiene en el nivel de su deseo reprimido, y que es tal en la medida en que la significación misma le sustrae su objeto. La significación manifestada en las imágenes del sueño es caduca, pues no tiene más alcance que el de hacer oír al significante que se disfraza

tras ellas. La significación proviene del deseo reprimido, en cuanto que de él depende que la demanda sea concedida[93].

Así, pues, el psicoanálisis que profesa Lacan puede definirse: la ciencia de los espejismos que se establecen en el campo estructural del inconsciente. Su método estructural pretende ser radical para el desenmascaramiento consciente de los simbolismos en que se pierde el deseo del paciente. Especialista de la función simbólica, sensible a todos los aspectos de la verdad que se enmascara en el lenguaje, se propone realizar su labor mediante una atención aguda, orientada hacia las funciones de la *parole* o discurso y el campo de la representación.

La estructura del sujeto.—Se reconoce comúnmente que Lacan ha profundizado en la compresión del sujeto, ha insistido de modo particular en el análisis de la subjetividad, frente a la orientación objetivista de otros teóricos de la escuela, bajo el influjo idealista de su formación kantiana y hegeliana. Su análisis del sujeto no pasa, sin embargo, de ser estructural, destructivo de toda sustantividad del yo.

Siguiendo siempre a Freud, acepta Lacan la distinción de los tres niveles o instancias del sujeto: el *ello* o el *ego*, el *yo* consciente y el *superego* o *super-yo*, que es el yo ideal. El primer componente (*je, ça*) es el inconsciente lugar de la palabra: «ello» habla, piensa con pensamientos articulados como en un discurso. Lacan insiste en llamar al lugar de esta palabra «el Otro», memoria que la palabra evoca siempre que ella interviene, donde yace igualmente el deseo. Lacan repite a menudo: «el inconsciente es el discurso del Otro». Jurisdicción de la palabra, lugar de su despliegue, el otro, hablando sobre «otra escena», resulta necesario para situar la cuestión del inconsciente en la verdad. El deseo inconsciente es el deseo del Otro: su mensaje se emite desde el lugar del Otro. La interpretación consistirá en remitirlo al sujeto consciente de forma invertida. Si «ello» habla en el Otro, se debe a que el sujeto encuentra allí, por una anterioridad lógica a todo despertar de significado, su lugar significante, que es el de una presencia cerrada común a la conciencia. El discurso del Otro

[93] Sobre el deseo trata especialmente Lacan en *La direction de la cure*, en *Ecrits* (p.627-636). Como ejemplo del análisis de las resistencias en su relación simbólica de la intersubjetividad de la palabra respecto del deseo, cita Lacan el caso de un enfermo en su deseo insatisfecho, significado por el deseo del caviar; éste es el significante de un deseo imposible. Pero el significante a menudo tiene sentido gracias a su relación con otro significante; el deseo de caviar es sustituido (en el sueño) por el deseo de salmón de una amiga: deseo significante con relación al primero. En esta articulación de las significaciones reside la verdad del síntoma.

debe ser entendido en una determinación a la vez objetiva (es el discurso del que me hace frente) y subjetiva (el sujeto desea en cuanto Otro, en esa opacidad vivida que representa la necesidad).

El yo (moi) se constituye por las percepciones internas, y se reduce esencialmente a la conciencia o percepción del propio cuerpo. Esta entidad psíquica debe surgir como sujeto en el seno de ese Otro a partir del dato de los significantes que lo recubren. El *yo* consciente se superpone, de alguna manera, al «ello» inconsciente o el Otro, «campo exterior al sujeto» y lugar esencial del simbolismo. La célebre expresión de Freud: *Wo es war, soll ich werden*, es traducida por Lacan: *Allí donde fue ello, he de advenir yo.* Reconoce, pues, que «ello piensa» es descubrir cómo el inconsciente intenta articular sus estructuras en un «yo pienso», aunque sea en la cura crucial de la psicosis. Lacan ha descubierto en el análisis del hombre no sólo los estados neuróticos, sino la misma locura, según su conocida expresión: «El ser del hombre no sólo no puede ser comprendido sin la *locura*, sino que tampoco sería el ser del hombre si no llevara en sí la locura como límite de su libertad»[94]. Es en el drama de la locura cuando se estabilizan el significante y el significado en la metáfora delirante.

Así, pues, «un individuo se compone, para nosotros, de un *ello* psíquicamente desconocido e inconsciente, al que se superpone el *yo* superficial»; ese yo consciente que no representa otra cosa que el propio cuerpo. A este *yo* sujeto se añade el tercer componente, denominado por Freud el *super-yo*, y que Lacan llama el «yo ideal» o «el ideal del yo». Ambas modalidades constituyen un conjunto. El *yo*, observa Lacan siguiendo a Lagache, se crea un ideal en esa doble forma. El «yo ideal» es un sueño, una aspiración ligada al narcisismo; el ideal del *yo* es el modelo, que en la doctrina de Freud se cristaliza en el padre. El super-yo freudiano también representaba el imperativo categórico kantiano, la «voz de la conciencia» o las tablas de la ley de los textos bíblicos. Lacan ironiza entonces de modo sarcástico en torno a estos símbolos que representan la ley moral. Esa voz «no tiene más autoridad que la de ser una gruesa voz». La voz es nuestra palabra; y no son las tablas de la ley las que nos la darán a conocer, ya que en ellas sólo se escribe la palabra del sujeto que habla[95].

[94] *Du traitement possible de la psychose*, en *Écrits* p.575.

[95] *Observación sobre el informe de D. Lagache* p.684; cf. p.677-683.

Todavía Lacan degrada aún más el fundamento de la «moral psicoanalítica» al comparar el imperativo de Kant con las teorías de Sade, concluyendo que la fórmula kantiana se convierte en la fórmula de Sade: el derecho a gozar del cuerpo del otro y la apología del crimen. «El psiconálisis se transforma en una *crítica de la razón impura»*, ya que presenta al ser humano y sus deseos sometidos a la necesidad de todos los impulsos de la *libido* sexual; el complejo de castración, el simbolismo del *phallus* como significante y otras lindezas del erotismo freudiano son morosamente descritos por nuestro autor como fuerzas que denominan el inconsciente[96].

El otro modelo de idealización del *yo* está representado en la figura del padre, ideal de todo tipo de paternidad. Una fundamental simbolización del padre está en el complejo de Edipo, con su historia de la muerte del padre primordial, que marcaría el carácter propio del simbolismo paternal. «La imagen del padre ideal es un fantasma del neurótico. Más allá de la madre... se perfila la imagen de un padre que cerraría los ojos sobre los deseos... El padre deseado por el neurótico es, se ve claramente, el padre muerto»[97].

Ausencia de Dios y del hombre.—Esta imagen edipiana del padre muerto en susceptible de diversas transferencias simbólicas. Por ello se la emplea también como simbolizando la divinidad bajo la designación de «el Nombre-del-Padre» en una extraña lucubración referente al «tratamiento de la psicosis». El «Nombre-del-Padre» se reservaría como significando «la promoción de la ley», ocupando el lugar del Otro en cuanto constituyendo «la ley del significante». ¿Sería equivalente al nombre de Dios? La respuesta de Lacan es totalmente negativa, puesto que termina por excluir el «Nombre-del-Padre» de su suposición en el significante. El nombre de Dios vendría unido a «una cadena simbólica tendente a mostrar la función del padre en el delirio». Sus expresiones de rechazo de Dios se vuelven despectivas y de un mal gusto blasfemo, llegando a asumir, como «última palabra de la experiencia interior de nuestro siglo», la aserción de Schreber: «Dios es una p...»[98].

[96] *Kant avec Sartre*, en *Écrits* p.765-790; *La signification du phallus:* ibid., p.685-697, con otros varios trabajos sobre el tema de Edipo y otros complejos de la sexualidad.

[97] *Subversion du sujet et dialectique du desir*, en *Écrits* p.824. Cf. *Remarque sur Daniel Lagache* p.671-678.

[98] *Du traitement possible de la psychose*, en *Écrits* p.583; cf. p.527-583; *Kant avec Sade*, cit., p.799. «El ser supremo es restaurado en el maleficio».

Pero apenas aparece alguna alusión indirecta a Dios en los escritos lacanianos. Su extraña literatura es también un «discurso de la ausencia de Dios». Su continua apelación al «Otro» no envuelve referencia alguna a un sujeto trascendente, sino a una estructura inconsciente e impersonal. La técnica psicoanalítica no implica otro sujeto que el de la ciencia, la cual no tiene que responder por ninguna verdad última. Ello no obsta a que se transparente en su obra una concepción filosófica definida que es el *materialismo ateo*. Su ateísmo no puede ser otro que el de Freud, de quien se declara tan apasionado discípulo: Dios es una proyección simbólica que se articula en el lenguaje imaginario de una psicosis delirante (como antes intentaba probar), producto de deseos insatisfechos del sujeto neurótico y enfermo; y en la misma línea han de explicarse todos los simbolismos del lenguaje religioso.

El materialismo está, asimismo, expresado en todo el sistema freudiano de Lacan, que recurre de continuo a todas las formas del erotismo inferior, a los complejos y al significado de los órganos sexuales. Todos los objetos del deseo son llamados cosas, y, lo mismo, el yo-sujeto es computado entre las cosas, no escapando a esa denominación de «la cosa»[99]. No hay otra explicación de los instintos, pulsiones y deseos en el ser humano que la *libido*, una noción energética, no el «alma» de Jung. El estructuralismo de Lacan se forma en contra del pensamiento de Jung y de las interpretaciones clásicas del freudismo. El símbolo que traduce nuestra libido no es —dice frente a Jung— un alma depositaria de formas generales (arquetipos), de donde la libido tomaría sus contenidos.

Sin duda, Lacan habla de los caminos hacia el ser, y que el destino del hombre consiste en ir hacia el ser, hacia «el núcleo de nuestro ser», objeto del deseo y expresado en sus fantasías simbólicas. Mas, de otra parte, asumió el descubrimiento de Freud del «instinto de muerte» como expresión de la experiencia profunda del inconsciente. El límite que es la muerte «como posibilidad incondicional de un sujeto», se integra en una relación bipolar con la vida. La relación con la muerte está marcando todos los fenómenos que vinculamos con la vida. La instancia de la muerte, elemento correspondiente al más allá de la vida, amenaza, con sus pulsiones de odio, de agresividad y destrucción, las alternativas de la vida,

[99] *Remarque sur Daniel Lagache*, en *Écrits* p.636 379; *La science et la vérité* p.865, donde el Dios panteísta de Spinoza es equiparado con «la otra Cosa que es el todo».

y debería conducir al «ser-para-la-muerte» invocado por Heidegger (cuya influencia recibe también Lacan) como modo existencial propio del vivir humano.

Sobre el problema del sujeto humano y su estructura no es fácil esclarecer el pensamiento de Lacan, no obstante la insistencia con que se remite al descubrimiento de la subjetividad. Su estilo enigmático, envuelto en un fárrago de alusiones, literarias o polémicas, de todo tiene menos de didáctica exposición de las ideas. Desde luego, la sustancialidad del sujeto humano y su carácter de persona son nociones ajenas a la mentalidad positivista y cientificista de nuestro autor. El sujeto sobre el que el psicoanálisis opera sólo puede ser el sujeto de la ciencia. Asimismo, dada su concepción materialista, el *yo* consciente sólo podrá ser mero epifenómeno de la realidad biológica individual, de ese ser de *cosa* que Lacan adscribe a todo objeto. Como el fantasma, como el sueño, el *yo* será la realización de ciertas posibilidades de la cadena significante inconsciente, un producto imaginario.

Mas el psicoanálisis de Lacan se centra sobre ese sujeto impersonal que es el «ello» o eso *(ça)*, que se remite de continuo al Otro, o el espacio del discurso. Pero este sujeto designa simplemente el inconsciente, cuya realidad es irreductible a otra alguna y se agota por completo en el lenguaje que le constituye. Lacan ha repetido que «el inconsciente es lenguaje», que «está estructurado como un lenguaje». Estará estructurado, por tanto, como un haz de significantes que van a dar significación a los contenidos o significados. Así, pues, la realidad del inconsciente no será otra cosa que el producto de la sustantificación de los conceptos; toda su realidad se agota en su expresión consciente.

Se ha de concluir, en consecuencia, que el estructuralismo psicoanalista de Lacan es de carácter lingüístico y muy cercano al simple estructuralismo de los lingüistas. Sus estructuras son, en gran parte, lingüísticas, derivadas del fondo oculto del inconsciente; sus técnicas terapéuticas se basan en análisis del discurso inconsciente y sus transformaciones.

A semejanza de Lévi-Strauss, de Foucault y de Althusser, Lacan piensa también que las ciencias humanas (llamadas por él «ciencias conjeturales») pueden desarrollarse y coexistir sin invocar una «naturaleza del hombre» universal y abstracta. Lo que era considerado como «hombre» en el sentido sustantivo ha muerto. Lo que permanece es la estructura. Aunque en términos más velados, nuestro autor se incorpora también

a la proclamación de estos que, en pos de la muerte de Dios, anuncian la muerte y el fin del hombre.

ROLAND BARTHES (1915-1981) es el representante principal de una nueva forma de estructuralismo consistente en la aplicación del método a la crítica literaria, y que ha dado nacimiento al estructuralismo literario, quizá el más vasto movimiento estructuralista que más ha divulgado en Francia este nuevo modo de pensamiento.

Nació Barthes en Bayona, cursando sus estudios superiores en la Sorbona, donde siguió estudios clásicos, y en 1936 pasó una experiencia teatral con el grupo de Teatro Antiguo, de la misma Sorbona. En lo filosófico recibió la influencia de Marx y de Sartre ya desde los primeros años de la posguerra, asi como del psicoanálisis de Freud. Estas influencias se hacen patentes en sus variados ensayos de crítica; influencias que, por lo demás, venían unidas a la filosofía estructuralista, que en seguida adoptó e inspira ya sus primeros trabajos. Desde 1977 era profesor en el Colegio de Francia. Su intensa actividad docente y de escritor ha sido tronchada, junto con su vida, por un trágico accidente ocurrido este año. Al cruzar la Rue des Ecoles fue atropellado por un automóvil, a consecuencia de lo cual murió (26-3-1981).

La producción literaria dejada por Roland Barthes ha sido, sin embargo, abundante. Desde su primer ensayo, *Le degré zéro de l'écriture* (Paris 1953, 2.ª ed. 1972, con amplia colección de *Nouveaux essais critiques)*, que le consagró en el campo de la cultura, publicó sucesivamente los ensayos de crítica *Michelet par lui même* (1954), *Mythologies* (1957), *Sur Racine* (1963), *Essais critiques* (1964), *Eléments de sémiologie* (1964), *Critique et vérité* (1966), *Système de la mode* (1967), *Sade, Fourier, Loyola* (1970), en que más se evidencia su interpretación marxista; *L'empire des signes* (1970), un ensayo sobre el Japón, y su última aventura literaria: *La cámara clara* (todos publicados en Paris), en la que estudia el mundo de la fotografía [100].

Estructuralismo en literatura y arte.—El enfoque estructuralista lo ha propuesto y desarrollado Barthes en el campo de la literatura, y de manera especial de la crítica literaria, siguiendo la sugestión de otros autores que aplicaban la crítica de inspiración estructuralista a la estética en general y a las diversas formas del arte. El método estructural parecía tener especial afinidad con la consideración de la obra de arte, ya que lo más característico de ésta es su

[100] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*Ensayos críticos* (Barcelona, Seix Barral, 1967); *El grado cero de la escritura* (Buenos Aires 1967), *Elementos de semiología* (Barcelona 1971).

Bibliografía.—R. PICART, *Nouvelle critique, nouvelle imposture* (Paris 1965); IVES BERTHERAT, *La pensée folle:* Esprit, mayo 1967, p.862-881; S. DOUBROVSKY, *Pourquoi la nouvelle critique. Critique et objectivité* (Paris 1965), P. TROTIGNON, *Les philosophes français d'aujourd'hui* (Paris 1967); L. PRIETE, *Les systèmes des signes* (Paris 1966).

forma o estructura y no el contenido, si es que tiene alguno. Precisamente Roman Jakobson, el pionero de la lingüística estructural, habia tomado parte muy activa en los movimientos de vanguardia en arte desde la aparición del cubismo y el futurismo, y el influjo de artistas creadores como Picasso, Stravinski, Braque, le movió hacia el estructuralismo. Solía repetir la frase de Braque: «Je ne crois pas aux choses, mais aux relations entre les choses». Pero no admitía que las cuestiones de forma excluyan las del significado, si bien éstas conciernen primeramente al aspecto lingüístico, distinguiendo, no obstante, funciones diferentes dentro del lenguaje [101].

Barthes recoge esta nueva inspiración de Jakobson (cuyos escritos se divulgaban también en Francia), a la vez que se mueve bajo la inspiración general de Saussure, de los lingüistas estructurales y de las tesis de Lévi-Strauss y Lacan. Para él, la literatura representa un caso especial entre las artes, ya que su instrumento es el lenguaje, el cual es normalmente usado a los fines de la comunicación, y como tal va ligado al contenido, es decir, a su mensaje. El lenguaje es por ello estudiado bajo el aspecto de la lingüística estructural, sin que tal aspecto científico haya de excluir otros, como el psicológico o el estético.

Se ha podido afirmar que la literatura contemporánea se sintió «fascinada por el ser del lenguaje y seducida por el formalismo lingüístico». Al menos, una literatura reflexiva se siente preocupada por interrogarse acerca de las riquezas y los mecanismos del instrumento de que se vale. De este modo, escritores y artistas tienden a completar sus obras desde ese enfoque estructural del lenguaje en sí; cada obra debe ser considerada en sí misma como un todo concluso y dotada de una estructura definitiva. Las indagaciones de Barthes se dirigieron en este sentido con el ensayo *Elementos de semiología*, un estudio claro y preciso de esa parte de la lingüística referente a la ciencia general de los signos y que tiene por objeto «las grandes unidades significantes del discurso». Su exposición se desarrolla a través del análisis de múltiples oposiciones enmarcadas en los epígrafes de la lingüística estructural: 1) lengua y habla; 2) significado y significante; 3) sintagma y sistema; 4) denotación y connotación, esta última distinción original, referente al doble plano de *expresión* y *contenido* de un sistema de significación. Por eso, la obra aboca a una conclusión estructuralista: «La investigación semiológica se propone reconstruir el funcionamiento de los sistemas de significación diferentes de la lengua de acuerdo con el proyecto propio de toda actividad estructuralista: el proyecto de construir un simulacro de los objetos observados» [102].

Otro ensayo original es *El grado cero de la escritura*, que también refleja esa atracción especial del escritor por el análisis de la obra li-

[101] R. JAKOBSON, *Selected Writings*. I: *Phonological Studies* (La Haya 1962); ID., *Essais de linguistic general* (Paris 1963) p.30 208.

[102] ROLAND BARTHES, *Elementos de semiología*, trad. esp. (Madrid 1977) p.99.

teraria en cuanto lengua, en su valor formal de escritura, en los detalles de lengua y estilo, en que un escritor se individualiza porque se compromete en ello. En toda obra literaria se afirma la escritura, considerada como la relación que mantiene el escritor con la sociedad; es el lenguaje literario, transformado por su destino social. Por ello se analizan los diferentes tipos o estilos de escritura en las obras literarias: «las escrituras políticas», cuales son la escritura revolucionaria y la escritura marxista, es decir, el tipo de lenguaje y vocabulario caracterizados por ser escrituras de clase, burguesa o proletaria; la escritura de la novela, la escritura poética, con las diferencias de estilo entre poesía y prosa; y, sobre todo, «el triunfo y ruptura de la escritura burguesa», un esbozo histórico que señala el paso de la «lengua universal», dominante en la literatura preclásica francesa (hasta mediado el siglo XVII), al periodo de la escritura clásica (hasta mitad del XIX), en que la lengua ha cesado de ser escritura universal y nacen los tipos de escritura modernos, que «atestiguan el desgarramiento de las lenguas, inseparable del desgarramiento de clases... la literatura deviene utopía del lenguaje» [103].

Aparte de estos y otros ensayos de inspiración similar, Barthes se ha hecho célebre por sus múltiples trabajos de crítica literaria, formulados desde un enfoque netamente estructuralista. La *nouvelle critique* que él inaugura en la literatura francesa hace también suyas las novedades que llegaban desde distintos sectores, como el formalismo ruso, la sociología de la literatura, el marxismo, el psicoanálisis. Barthes hubo de defenderla en *Critique et vérité* frente a los ataques de R. Picart, defensor de la posición conservadora y cuyo ejemplo más famoso era su obra *La carrière de Jean Racine*, la suma más científica y completa sobre la historia de Racine. Pero Barthes comienza por repudiar toda crítica que se nutra de la historia objetiva y de toda historicidad en general: historia de las ideas, historia de la obra, fuentes, influencias, etc. Frente a los que buscan causas exteriores a la obra, propugna una crítica *inmanente*, puramente literaria, que además ha de ser *ideológica* y de *interpretación*. La crítica estructuralista se ocupa de las significaciones internas y trata de revelar la inmanencia de la estructura de la obra literaria en un esfuerzo por comprender su significado como distinto de su sentido, es decir, el mensaje que viene comunicado al lector. Y el significado reside en sus funciones internas, sin referencia a la mente del lector o a las ideas del autor. «La literatura no es más que un lenguaje, esto es, un sistema de signos; su ser no está en su mensaje, sino en el sistema». Y, además, «la atención que se presta a la organización de los significantes funda una verdadera crítica de la significación en medida mucho mayor que el descubrimiento del significado y de la relación que lo une con su significante» [104]. Los términos usados son signos,

[103] R. BARTHES, *Le degré zéro de l'écriture, suivi de Nouveaux essais critiques* (Paris 1972) p.64-65.

[104] *Essais critiques* (Paris 1964) p.257 268.

pero que vienen definidos no por relación a los eventos o cosas externas, sino a las internas relaciones a otros signos dentro del sistema.

La diferencia respecto del formalismo aparece en que la obra literaria debe ser vista como efecto de la *colectividad* más bien que del escritor individual. Lo que habla por medio de él es el poder *inconsciente* de la colectividad anónima que encuentra expresión en él. La profunda y latente estructura que guía y domina al escritor es más importante que lo que él escribe. La literatura debe estar libre de la dependencia del escritor individual y ser contemplada en relación a las instituciones y actividades colectivas que realmente la determinan. Las estructuras en sí del lenguaje, de la escritura, se han convertido de este modo en el único objeto digno de la crítica.

Barthes ha practicado este método de análisis estructural en numerosos trabajos de crítica literaria. Su ensayo *Sur Racine,* escrito en oposición al trabajo de Picart, tan erudito, biográfico y acabado en sus fuentes, es modelo de este tipo de crítica estructuralista. Se aborda la obra como una cosa hecha, un todo dado, como un sistema cerrado y autónomo. Y se invita a recorrer las distintas piezas para leer en ellas la estructura, la intención, como si cada una de las tragedias analizadas fuera la única existente. En el mismo sentido ha dejado otros muchos ensayos de crítica literaria, que forman la colección primera *Essais critiques,* así como los ocho *Nouveaux essais critiques,* sobre las obras de La Rochefoucauld, Chateaubriand, Flaubert, Proust, Verne, Fromentin, etc., cubriendo una amplia zona de la literatura francesa.

La interpretación estructuralista es aplicable también, según Barthes, a los demás géneros y estilos literarios, y él mismo ha esbozado investigaciones sobre la «nueva novela», sobre los mitos, siguiendo, en parte, a Lévi-Strauss; sobre las reglas de una escritura periodística, las leyes de un relato, la misma interpretación estructural del cine y televisión con las normas de construcción de imágenes y secuencias, y hasta se ha ocupado de una semiología muy particular, como es la que concierne al vestido en *Système de la mode* (1967). En un artículo llegó a decir que «el objeto del estructuralismo es... el hombre que fabrica el sentido... *Homo significans,* tal sería el nuevo hombre de la investigación estructural»[105].

Con este nuevo género de crítica, Barthes ha formado escuela y desempeña un papel de primer orden en la evolución de la literatura moderna. Son numerosos los escritores franceses que siguen los nuevos métodos y estilo del análisis estructural y han creado una literatura que puede ser calificada de estructuralista. Pueden mencionarse, entre otros muchos, MAURICE BLANCHOT, JEAN PARIS, los escritores del grupo de la revista *Tel Quel,* M. de DIÉGUEZ, J. ROUS-

[105] R. BARTHES, *L'activité structuraliste:* Les Lettres Nouvelles (febrero 1963) p.78. Cf. J. M. AUZIAS, *El estructuralismo* trad. cit., c.10 p.165-175, conteniendo breve síntesis de esta corriente de literatura estructuralista.

SET, GÉRARD GENETTE, etc., a los que se añaden los que cultivan la crítica estética, como PIERRE FRANCASTEL, que enfoca los períodos artísticos como otras tantas estructuras. Y, como se indicó, la orientación estructural ha penetrado en el dominio de la pintura, de la música y de las artes plásticas, que parecen ofrecer un campo abonado para la aplicación del análisis estructural, en cuanto que el sentido o significación de una obra de arte, como la pintura, depende enteramente de las recíprocas relaciones internas de sus elementos.

La moda estructuralista ha invadido también el vasto campo de la cultura francesa en su nuevo y radical giro que aborda «la estructura real, es decir, *política*, de la sociedad», que decía Barthes. Es de suponer que su contagio se extienda también a otros países.

CAPITULO VII

«Los nuevos filósofos» *

Introducción.—No podemos dejar de tratar por fin, sumariamente, de este más reciente movimiento de pensadores franceses que se autodenominan *les nouveaux philosophes*, que han saltado de manera clamorosa al primer plano de la actualidad filosófica y cuya fama se ha difundido tan rápidamente, no sólo en Francia e Italia, sino hasta en América y un poco en todos los ambientes culturales.

«Los nuevos filósofos» constituyen el grupo de jóvenes intelectuales estrechamente ligados a la revolución de París, llamada «el mayo 68». En tal época eran (casi todos) estudiantes marxistas, de filiación comunista o maoísta, que participaron activamente en la famosa revuelta, al menos en su gran mayoría. Fracasado el intento y sofocada la rebelión de las masas estudiantiles, sobrevino la desilusión y amargura de quienes soñaban con un radical cambio de estructuras. En el silencio político que siguió, los más selectos se dedicaron a pensar en profundidad sobre las causas de aquel evento y consecuencias de las propias ideas. A los pocos años surgieron los primeros escritos, y en diez años (1978) aquellos jóvenes pensadores de la izquierda radical, de una media aún de treinta años, se habían hecho célebres con la publicación de numerosos escritos de orientación crítica bastante similar.

Se había constituido la nueva corriente filosófica, que, si bien no formaba una escuela con un pensamiento uniforme, mantenía entre sus miembros especiales relaciones y una común actitud de crítica frente al marxismo y toda suerte de opresión totalitaria. Vaya por delante la enumeración de estos

*__Bibliografía.__—E. MORIN, *Le bruit et le message:* Nouvel Observateur, 27-6-1977, p.38ss; M. DUVERGER, *Les iconoclastes:* Le Monde, 10-6-1977; F. AUBRAL-X. DELCOURT, *Contre la nouvelle philosophie* (Paris 1977); M. CORVEZ, *Les nouveaux philosophes:* Revue Thomiste 78 (1978) p.87-136; G. MURA, A. PIEROTTI, U. GALEAZZI, *I nuovi filosofi. La coscienza infelice del nostro tempo* (Roma 1978); G. GOZZER, *Perchè Nuovi Filosofi* (Roma 1977); D. BIGALLI, *Filosofi senza contratto, i nouveaux philosophes: testi e pretesti* (Bolonia 1978), VARIOS, *I nuovi filosofi* (Cosenza 1978), antología de la polémica aparecida en la prensa francesa, P. COLIN, *Chronique de philosophie. Les nouveaux philosophes:* Rev. Scienc. Phil. et Théol. 63 (1979) p.109-123; F. BERARDI-P. RIVAL-A. GUILLERME, *L'ideologia francese contro i «nouveaux philosophes»* (Milán 1978); J. M. LOZANO-J. I. GONZALEZ FAUS, *Los nuevos filósofos:* Actualidad bibliográfica, dic.1978, p.210-276; J. M. RODRIGUEZ, *La nueva filosofía ante la religión y la Iglesia:* Religión y Cultura, nov.-dic. 1978; TH. SHEEHAN, *La Cruzada de los nuevos filósofos:* Rev. de Occidente, jul.-sept. 1980, p.69-84. Cf. F. ALQUIÉ, *La nostalgie de l'être* (París 1950), una de las obras que han inspirado los intentos metafísicos de «los nuevos filosófos».

nuevos filósofos. Son BERNARD-HENRI LÉVY, JEAN-MARIE BENOIST, ANDRÉ GLUCKSMANN, MAURICE CLAVEL, JEAN-PAUL DOLLÉ, CHRISTIAN JAMBET, PHILIPPE NÉMO, GUY LARDREAU, FRANÇOISE LÉVY; pueden también añadirse MICHEL GUÉRIN, MICHEL LE BRIS y otros que de manera indirecta pertenecen al grupo. Fue el primero B.-H. Lévy, quien lanzó para el grupo el título de *Les nouveaux philosophes* (en *Les Nouvelles Littéraires*, junio de 1976), con el que se autodenominan, y con el cual, a través de una insólita publicidad en las revistas, prensa, transmisiones radiofónicas y televisivas, son conocidos en el mundo culto.

Las características comunes que reúnen estos pensadores justifican la nueva denominación. Aparte de su juventud y de sus relaciones mutuas, se presentan como una corriente innovadora dentro de la filosofía, sobre todo en Francia. La nueva filosofía pretende ocupar el lugar del estructuralismo, que había sucedido al existencialismo. Y más aún, se presenta como una vigorosa reacción innovadora respecto del marxismo, que había invadido las esferas intelectuales y, sobre todo, el ambiente popular. Herederos del «mayo 68» y del desencanto que su derrota les produjo, ex militantes de la izquierda, del Partido Comunista o de su rama avanzada del maoísmo francés, todos ellos han pasado a ser antimarxistas en diferentes grados. «Nosotros éramos estalinistas porque éramos militantes políticos», escriben Lardreau y Jambet. Los más expresan un antimarxismo radical con una condenación violenta de los horrores cometidos por el comunismo oficial. Algunos apuntan a una lectura crítica de Marx buscando nuevos caminos a su pensamiento inquieto. Y es SOLJENITSYN, en pos del «mayo 68», el que ha movilizado a estos nuevos filósofos y actuado como despertador de su conciencia. Como afirma Lévy, «ha bastado que Soljenitsyn *hablase* para que despertáramos del sueño dogmático». Su *Archipiélago Gulag* es evocado con frecuencia como símbolo de la realidad marxista y de su régimen opresivo de campos de concentración.

La reacción antimarxista de los nuevos filósofos es más significativa en razón de su formación universitaria con maestros de tendencia marxista. Althusser, Foucault, Lacan e incluso Sartre han sido sus maestros o inspiradores, a cuyos cursos han asistido o, al menos, han guardado especial relación con ellos. Destaca en ello Foucault, que ha reconocido, el primero, el valor positivo de la nueva corriente y mantiene estrechas relaciones con su actividad editorial.

Con la lucha frente al marxismo, los nuevos filósofos comparten una declarada aversión a todas las estructuras del *poder político*, que identifican con el totalitarismo opresor. En esto reciben la herencia del «mayo 68», de su ideal libertario y de inconformismo y rebeldía contra los poderes constituidos. El poder del Estado actual en todas sus formas es siempre tendencia a la dominación opresora de la libertad individual y evoca amargas experiencias sufridas de los regímenes nazi y fascista. Pero extienden, asimismo, la crítica al imperialismo americano y a los gobiernos democráticos. A todos ellos es inherente, en diversos grados, el abuso del poder. Hay en estos autores cierta tendencia anárquica, nacida del impulso revolucionario hacia la liberación, siendo también operante en ellos la concepción de Rousseau sobre la sociedad, que no sería obra de la naturaleza, sino producto de un contrato social que ha de dejar intactas las libertades y derechos de los individuos.

Desde su oposición radical al marxismo, el pensamiento de los nuevos filósofos da muestras de mayor *apertura a los valores morales y religiosos*, incluso a cierta «nostalgia de la trascendencia». Su lucha revolucionaria la han llevado a cabo movidos por un alto ideal de justicia, por un deseo profundo de que desaparezcan las hirientes injusticias de este mundo. Y ahora denuncian «la ilusión política», reafirmando el primado de la moral sobre la política, contra todo el pensamiento moderno, que desde Maquiavelo ha sometido la moral a la política. Han de sustituir los criterios morales a los esquemas políticos, abandonando la pasada ilusión del izquierdismo político, de la acción violenta y revolucionaria, y buscando más la solidaridad entre los pueblos. De igual suerte, se propugna el respeto por las creencias religiosas, y el interés por la fe cristiana es creciente en el nuevo movimiento. Según B.-H. Lévy, la crisis de los valores y de la civilización a que estamos asistiendo está ligada a la «crisis de lo sagrado», de la creencia religiosa. El origen del Estado moderno, que comienza con la filosofía de las luces y culmina hoy con el Estado estalinista, marcha en conexión estrecha con el comienzo de esa crisis de lo sagrado, cuyo fatal desenlace es la muerte de Dios anunciada por Nietzsche. La «herencia de lo Divino» preservaba a las sociedades antiguas de la tentación totalitaria, y su abandono ha privado a las sociedades modernas de todo anclaje en una ley superior, por encima de las leyes humanas, lo que ha hecho posible las catástrofes actuales.

Si bien esta nostalgia de la Trascendencia perdida no ha llevado a nuestros nuevos pensadores, salvo casos aislados, al encuentro de Dios por la fe, los más abogan por un cierto *espiritualismo* en filosofía, con el repudio del puro materialismo marxista. La exigencia de espiritualidad vienen a nutrirla no en otras filosofías modernas, todas en fase de desintegración, sino en el retorno a las viejas fuentes de la filosofía occidental. Así han revalorizado a Sócrates, como maestro del verdadero saber, y algunos se vuelven con entusiasmo a Platón, como fuente de inspiración para la búsqueda y reconocimiento del ser en su doble dimensión de realidad sensible y de principio espiritual, sin que falten intentos de aproximación al realismo y categorías metafísicas de Aristóteles.

Tales luchas polémicas, preocupaciones e intereses comunes, junto con las relaciones que mantienen entre sí, configuran a los nuevos filósofos como un movimiento ideológico compacto con un cierto aire de familia. Mas no constituyen verdadera escuela, porque no hay en ellos comunidad de doctrina ni un sistema positivo compartido por todos, fuera de la actitud de rechazo del marxismo y de cualquier poder totalitario. Una tónica destacada en ellos es también la búsqueda de una nueva y auténtica filosofía, distinta de las ideologías que han llevado a una crisis tan profunda a la sociedad actual. Representan, de algún modo, «la conciencia infeliz de nuestro tiempo»[1], con la angustia y desaliento pesimista en que les ha sumido. De ahí el desconcierto que se trasluce, la divergencia de sus reflexiones y un cierto afán de búsqueda de nuevos maestros orientadores.

Los nuevos filósofos fueron incialmente recibidos con virulentas críticas por parte de los detentadores de las filosofías oficiales que privaban en Francia, representantes del marxismo y del cientificismo positivista como G. Deleuze, Derrida, Canguilhem. Los comunistas Aubral y Delcourt, sobre todo, se lanzaron al ataque con un panfleto que intentaba desacreditarlos con sarcasmos irrisorios[2]. Pero otros autores se ma-

[1] G. Mura, A. Pierotti y U. Galeazzi, *I «nuovi filosofi». La coscienza infelice del nostro tempo* (Roma, Città Nuova, 1978). En las extensas entrevistas de «los nuevos filósofos» a la televisión italiana de 1978, reproducidas en la parte última (p.216-302), los mismos autores declaran numerosos detalles, aquí citados, de su actitud e itinerarios ideológicos.

[2] F. Aubral y X. Delcourt, *Contre la nouvelle philosophie* (Paris, Gallimard, 1977), donde inician así su diatriba: «Un viento nuevo de oscurantismo sopla sobre la escena de nuestra sociedad en crisis. Parece que el cadáver de Dios todavía se mueve». Asimismo, G. Deleuze, *Contre les Nouveaux Philosophes*: Le Monde, 19-6-1977; R. P. Droit, *Les lanciers de la métaphysique*: Le Monde, 25-5-1977, etc. Cf. G. Mura, *I nuovi filosofi*, cit., *Prefazione* p.7-17, un resumen de estos juicios en pro y en contra.

nifestaron a favor de ellos con una valoración positiva, y de manera especial M. Foucault, que los elogió grandemente, inició con su obra amistosas relaciones y les abrió fama en América con su prestigio. Fue, sobre todo, la intensa actividad literaria y de escritos originales de los interesados lo que les granjeó la consideración y respeto en los medios culturales, abriéndoles el camino a la fama. Y ya han adquirido merecida resonancia en el campo filosófico con una serie de valiosas aportaciones que traen un nuevo mensaje y el nuevo espíritu de reacción de la racionalidad humanista contra el marxismo.

Se han de presentar, pues, en breve nota las figuras y producción de estos autores, con alguna particularidad de su doctrina.

BERNARD-HENRI LÉVY, nacido en 1948, aun siendo el más joven, figura como el jefe de fila y portavoz de la nueva generación de los jóvenes filósofos, a quienes dio el nombre, siendo el organizador de un amplio montaje publicitario de los mismos. Hijo de millonario, estudió en la Escuela Normal Superior, siendo discípulo de Althusser y obteniendo la agregación en filosofía. Es también hijo de la revolución estudiantil, actuando como declarado marxista de la tendencia maoísta, así como muchos de ellos, que se movieron, dice, «a la sombra de la experiencia de Mao, fueran o no fueran maoístas». A los veintiún años asistió, sin echarse a la calle, a las jornadas del «mayo 68», que significó para todos la ruptura con el marxismo, agudizada después con la lectura de Soljenitsyn.

Trabaja en la editorial Grasset, donde dirige las tres colecciones (*Figuras, Théoriciens, Enjeux*) que dan cabida a las publicaciones de los nuevos filósofos y de otros afines, como Foucault, así como una sección en la revista *Nouvelles Littéraires* y las transmisiones de *France Culture* y *Philosophie Aujour'hui*. De estilo fácil y elocuente, ha publicado *Bangla-Desh: Nationalisme dans la révolution* (París 1973), que recoge sus experiencias en aquel país y su refugio después del 68. Su obra más sonada: *La barbarie à visage humain* (Paris, Grasset, 1977), premio de ensayo y *best-seller* de temporada (trad. esp. Barcelona-Caracas 1978). Posteriormente publica *Le testament de Dieu* (1971, trad. esp. Buenos Aires-Madrid 1980). Se han de añadir diversas entrevistas de prensa y televisión, que han sido luego publicadas.

B.-H. Lévy se distingue, entre los nuevos filósofos, como uno de los más señalados en combatir el marxismo, sobre todo en la pequeña obra *La barbarie del rostro humano*. Con el desencanto de la revolución del 68 su entusiasmo maoísta militante se desvanece, abandonando la política. Los años siguientes, de profunda meditación, le conducen a la ruptura con el marxismo, actitud confirmada e iluminada por la lectura de Soljenitsyn, que ha sido, dice, como «nuestro

Dante», haciéndonos ver los horrores del mal con el infierno del Gulag. Un visceral *antimarxismo* respira, por ende, en toda la obra. La «barbarie del rostro humano» es justamente el socialismo, que trae su origen en *El capital*, de Marx, y que ha hecho posible los campos de concentración, creando un totalitarismo no menos opresor que el de Hitler. El socialismo en el poder no es sólo una modalidad de *El capital*, es una modalidad *bárbara* y la suprema encarnación del totalitarismo. Esta modalidad esencial es la que ha tomado cuerpo en el dogmatismo comunista. «El estalinismo es un modo de socialismo, el modo de ser del socialismo, el socialismo en el modo de encarnarse y tomar cuerpo en la realidad».

Los más duros dicterios y acusaciones son así lanzados contra ese socialismo comunista. «Su más grave, su más grotesca caricatura, la suma de sus imposturas y la enciclopedia de sus mentiras», es ese socialismo real. Lévy lo presenta, además, como la máscara de la religión. Los socialistas, sostiene, «creen en un Dios, que llaman 'proletariado'; en su resurrección, que llaman 'sociedad sin clases'; en su martirio sin fin, que definen 'dialéctica'». Es por lo que le aplica todo lo que Marx dijo de la religión, concluyendo con la inversión de su fórmula: «El marxismo es el opio del pueblo». De ahí que no puede ser «el sepulturero» del capitalismo, antes bien es su última consecuencia, pues el marxismo deriva del capitalismo. Y un socialismo que hace posible el Gulag con sus deportaciones, horrores y masacres no es diverso del fascismo; solamente es más sutil, más instruido, más dialéctico, pero también una forma de barbarie.

En su radical antimarxismo, Lévy envuelve también una declarada oposición a toda forma de *poder* autoritario, que, según él, conduce al totalitarismo y a la dominación por el terror. El poder es el Amo, al que hay que combatir para alcanzar la libertad. «El poder no tiene realidad, pero su fuerza es infinita. Es como un fantasma». No nace de la naturaleza, como dice la «abyecta derecha»; nace de la sociedad, y sólo hay poder porque hay sociedad. La inspiración rousseauniana se hace patente en él, así como en todos los autores del grupo, herederos del inconformismo libertario y de la contestación del «mayo 68». Por eso combate también a las democracias occidentales, que mantienen el capitalismo con la ayuda coactiva del poder estatal.

En cambio, Lévy se declara abierto a los valores del espíritu, y en particular defiende la vigencia de «un cierto número de principios de orden ético y moral», como nos lo han mostrado los disidentes rusos (y no sólo Soljenitsyn), junto con la verdad de la barbarie socialista. «Debemos denunciar la ilusión política y sustituir continuamente con criterios morales los esquemas políticos». Los criterios morales son «los únicos que permiten saber hasta qué punto es un poder y hasta qué punto una rebelión» y con los que podrán resolverse los problemas y conflictos en que se debaten los Estados modernos. Serán, no obstante, normas de una «moral provisoria», distintas de los imperativos antiguos y que se adapten a nues-

tro tiempo. Un cierto relativismo se une, pues, a esta aceptación de la moral, cuyo primado se reafirma sobre un tipo de maquiavelismo político.

Asimismo, Lévy muestra sensibilidad para con los valores espirituales y religiosos, como aparece en un capítulo de su libro con el título «Crepúsculo de los dioses, crepúsculo de los hombres», donde lamenta que la ausencia de la religión o «crisis de lo sagrado» esté en el origen del Estado racionalista moderno, que aboca a los totalitarismos. Su valoración teórica de la religión es positiva; pero rechaza la concreción histórica de las Iglesias cristianas, que han unido siempre la religión al poder y han fundado los Estados más represivos (como «algunos actuales en la América latina»). Por su parte, Lévy se declara ateo, y ha vivido siempre en el ateísmo. Su postura la define como «espiritualismo ateo». El advenimiento de la muerte de Dios, profetizada ya por Nietzsche, es decir, la ausencia de lo divino y de la religión, es el cimiento sobre el que se asienta, según él, la cultura contemporánea, y que ha hecho posibles, tanto todos los progresos como todas las crisis y todos los ídolos de que viven las sociedades modernas, «tanto capitalistas como socialistas». Pero no hay que lamentarse. «Dios ha muerto, y el problema no se pone más. Ahora habrá que buscar otra vía de salida»[3].

En la novísima obra *El testamento de Dios*, Lévy se reafirma en sus convicciones, proclamándose profeta del último día de un Dios que, pese a haber muerto ya, tuvo la amabilidad de dejar un testamento, la Biblia, como baluarte contra el totalitarismo. Pese a esta y otras bufonadas de tal estilo, no es extraño que en los escritos de nuestro autor domine un *profundo pesimismo*. La existencia no tiene sentido cuando se ve privada de todo anclaje en Dios y en la esperanza de una fe en otra vida mejor. No hay otra vía de salida sino el nihilismo o la ambición del poder con sus luchas y guerras fratricidas.

La obra, no obstante, muestra claras simpatías por las doctrinas de la Biblia e invita a su lectura, preconizando incluso el monoteísmo. Y acaba de publicar otra obra: La *ideología francesa* (París 1981), que ha suscitado aún mayor escándalo y polémica en los medios franceses. En ella sienta la tesis de que la ideología fascista está profundamente enraizada en el pensamiento francés del siglo pasado y del presente. «La filosofía francesa padece un fascismo secular», proclamada como afirmación central. Lévy acusa a los filósofos franceses de izquierda y de derecha de totalitarismo.

ANDRÉ GLUCKSMANN, nacido en 1937, es, quizá, el de más categoría del grupo por la importancia de sus escritos y valía intelectual.

[3] G. MURA, *Intervista con i nuovi filosofi*, en *I nuovi filosofi*, cit., p.9 287-292. Sobre la vigencia de los valores morales, p.266-271. En estas entrevistas televisadas se encuentran las declaraciones y confesiones más personales de casi todos «los nuevos filósofos».

Afiliado al Partido Comunista desde los catorce años, lo abandona a raíz de la intervención soviética en Hungría, haciéndose maoísta hasta la revuelta del «mayo 68», en que participó activamente. La intervención soviética en Praga decidió su ruptura definitiva del marxismo. Fue discípulo de Althusser, de cuyo pensamiento hizo luego aguda crítica en *Temps Modernes*. Es doctor en filosofía y encargado de investigación en el centro francés CNRS. Su obra *Stratégie et révolution en France* (París 1969) es un análisis de los sucesos de mayo de 1968, en que tomó parte. Destaca, sobre todo, *Le discours de la guerre* (París 1968, trad. esp. Barcelona 1969), vasto estudio sobre el fenómeno bélico en todos sus aspectos: guerra fría y coexistencia pacífica, guerra limitada y revolución; la guerra latente, explícita, gobierna en definitiva la existencia humana. El tema central del libro es una contraposición entre las ideas bélicas de la *Fenomenología*, de Hegel, y las de su coetáneo Clausewitz (general prusiano contra Napoleón que escribió *De la guerra)*, que permite a nuestro autor distinguir dos teorías de la guerra: 1) una política (Hegel), basada en el terror compartido, que encuentra en la bomba atómica su instrumento cabal de disuasión y se extiende desde Napoleón hasta la «escalada» americana; 2) otra estratégica (Clausewitz), que descubre en la superioridad de defensa activa el secreto de la guerra del pueblo, que va desde la Revolución francesa a Mao Tsé-tung y su concepto del «tigre de papel». La obra sorprende por su copiosa erudición histórica y filosófica.

Glucksmann se ha dado a conocer, sobre todo, con dos libros de crítica radical del marxismo: *La cuisinière et le mangeur d'hommes* (París 1975, trad. esp. Barcelona 1977) y *Les maîtres penseurs* (París, Grasset, 1977; trad. esp. Barcelona, Anagrama, 1978).

El primero, *La cocinera y el devorador de hombres*, lleva ese título literario alusivo a personajes del *Archipiélago Gulag:* Matriona, la cocinera, y casos de canibalismo de hambrientos deportados, que tienen su aplicación a los jefes y guardianes de los campos de concentración. El contenido viene dado en el subtítulo: *Ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*. Se trata de una formidable requisitoria, en la misma línea, pero más virulenta aún que la anterior de Lévy, de denuncia del marxismo-leninismo ante las atrocidades que son cometidas en los campos de concentración soviéticos. Mil detalles de estos horrores son alegados, siguiendo los relatos de Soljenitsyn, de Kravchenko y de otros muchos autores que han descrito «el infierno» de los Gulag diseminados en la vasta geografía rusa, y cuyo modelo es Kolyma, la zona glacial ártica de Siberia de las minas de oro y metales, donde sucumben oleadas de víctimas de los trabajos forzados, de torturas, de hambre y de frío.

Sobre esos cuadros de terror construye Glucksmann sus reflexiones condenatorias del Estado soviético, «la mayor mentira del siglo» y del marxismo entero, causante y responsable directo de tales matanzas humanas, de la esclavización y destrucción de decenas de

millones de plebeyos en nombre del socialismo marxista. Porque en el marxismo es inseparable la teoría de la práctica, que van indisolublemente unidas, como de continuo se proclama. Por ello, la práctica de los campos de concentración es consecuencia atribuible a la teoría marxista. «Marxismo y campos de concentración no son extraños uno a otro...; no acostumbran verse hombres guiados únicamente por el interés, sino que están también provistos de convicciones. Es decir, que los campos no existen sin marxismo. Es imposible hacer recaer todo el peso del error en la burocracia. Es imposible dejar a un lado el marxismo, del que extraen sus convicciones los guardianes de los campos, los burócratas... No hemos reflexionado todavía sobre el hecho de que el marxismo sea el alma de un régimen sin alma, y su razón, la razón de Estado, y su eficacia, el arma de un imperio» (trad. esp. p.37-38).

Con su estilo acerado, su lógica implacable y un gran acopio de información episódica e histórica, va cargando Glucksmann toda la culpabilidad y odiosidad de los campos de concentración sobre el mismo marxismo doctrinal, que ha engendrado tales monstruos causantes de las crueldades descritas. «El engaño de Stalin consiste precisamente en que es el engaño de la razón. Es inútil pensar, por un lado, en su cinismo y, por otro, en su marxismo. Su marxismo es cínico, y sólo es eficazmente cínico cuando se declara marxista». La denuncia de Glucksmann, llena de ironía y sarcasmo, se vuelca también sobre los pensadores occidentales por la inoperancia y cobardía de sus críticas al régimen soviético, por no querer escuchar las voces de los condenados, por negarse a ver la insultante realidad del trabajo forzado, erigido en modo de producción, de sistema económico rentable que ha levantado la industria rusa sobre montones de cadáveres.

No menor impacto en la vida francesa causó la obra siguiente de Glucksmann: *Los maestros pensadores*, que prolonga, aunque bajo otro aspecto, la crítica mordaz contra el marxismo. Los «maestros pensadores» son llamados «los cuatro ases» de la filosofía alemana del siglo XIX que «pensó» la Revolución francesa, por estar en estrecha relación con este primer gran acontecimiento revolucionario y en donde se incubaría la instauración de un nuevo orden, un nuevo aparato represivo del Estado y, en última instancia, el terrorismo del Gulag. Estos son Fichte, Hegel, Marx y Nietzsche. «A partir de 1800, los maestros pensadores pasan la antorcha: para Fichte, el último filósofo es Kant; después de él, la ciencia comienza conmigo. Para Hegel, Fichte sigue siendo filósofo, el último. Para Marx, el último es Hegel». «Hegel, hijo de Fichte; Marx, hijo de Hegel... Si la crítica hecha por Hegel a Fichte anticipa todas las críticas de la burocracia china, la hecha por Marx a Hegel pasa por dirigirse, con un siglo de anticipación, al régimen socialista ruso». El último engendro será Nietzsche, que viene proclamando que «Dios, los Estados, el bien, el mal, la verdad, son unos ídolos a los que hay que derribar; ya no en nombre de los límites de la razón, sino que esos ído-

los son derribados porque limitan la razón». Son ellos los «maestros pensadores» en el doble sentido del vocablo francés *maître:* como enseñante del saber y como «amo», con la pretensión y exigencia de voluntad de poder, de dominación sobre todos los esclavos, plebeyos y marginados. Es decir, son los que enseñan la doctrina de la ciencia que fraguará las revoluciones. Desde sus primeros pasos, «Fichte cruza la pareja ciencia y revolución... la pretensión de regir las revoluciones es común a los maestros pensadores, aunque no proporcionen las masas críticas de revolución y de ciencia con que componen sus bombas atómicas espirituales. El encuentro entre la Revolución francesa en lo real y la revolución alemana en el pensamiento fue celebrado como revolución copernicana» (trad. esp. p.106-107 182 202).

Los cuatro maestros pensadores son los cuatro padres del Estado totalitario, los cuatro antisemitas, para quienes la filosofía no es amor a la sabiduría, sino un saber-poder. «Rusos, norteamericanos, chinos, son las múltiples variantes de los maestros pensadores».

La obra de Glucksmann tiene así el carácter de una difusa literatura filosófica incoherente y en estilo crudo e irónico, pero abundante en reflexión profunda y aguda crítica marxista, en que trata de analizar las causas que han conducido a la sociedad a la actual situación de terrorismo marxista. El reproche que dirige a Marx y a los otros maestros pensadores alemanes es el de haber elaborado determinados cauces intelectuales que desembocan en el Estado represivo y en las atrocidades del Gulag. Junto al rechazo reiterado y global del marxismo, Glucksmann deja traslucir cierta afinidad de pensamiento con el pesimismo nihilista de Nietzsche y parece compartir su ateismo de la muerte de Dios. Pero la obra descuella más por la riqueza de sus análisis y observaciones históricas, que se vuelcan en despiadado ataque contra el marxismo y todo régimen totalitario.

JEAN-MARIE BENOIST, nacido en 1942, es también una de las figuras relevantes del grupo parisiense de nuevos filósofos.

Ha cursado sus estudios universitarios en la Escuela Normal Superior, recibiendo la influencia preponderante de Althusser y su formación en el marxismo. Pero declara no haber sido nunca un marxista comprometido en virtud de la doble tradición familiar que ha recibido: del «anarquismo un poco monárquico del padre» y de la tradición socialista de la madre, sobrina de Jules Guesde, el introductor del socialismo en Francia. Por ello siempre ha rehuido todo fanatismo partidista, que le recuerda los estériles debates domésticos, y, aun aceptando muchos aspectos de la doctrina marxista, rechazó siempre el dogmatismo leninista y toda idea de militar en el Partido Comunista. Desde Inglaterra siguió con gran atención los sucesos de la revolución del «mayo 68», recibiendo impacto similar a los demás jóvenes intelectuales de izquierda, que le han conducido a meditar y corregir sus puntos de vista, en línea convergente con el grupo de los nuevos filosófos.

Se ha dedicado más tarde a la enseñanza como agregado y profesor de filosofía en el liceo de Londran, pasando a ser asistente de Lévi-Strauss y colaborador en el centro de audiovisión y en una empresa editora. Ha intervenido asimismo en política, y en 1970 se presentó como candidato en las elecciones, en oposición al secretario del Partido Comunista, G. Marchais. Ha publicado las obras *Marx est mort* (París, Gallimard, 1970), *La révolution structurale* (Grasset, 1975) y *Tyrannie du Logos* (Minuit, 1975); ha colaborado en un seminario de Lévi-Strauss y anuncia también otros nuevos ensayos.

Con la obra *Marx ha muerto,* anterior a los escritos de B.-H. Lévy y de Glucksmann, Benoist ha sido, en parte, inspirador de este movimiento de crítica antimarxista desencadenada por los nuevos filósofos. El título, que llegó a ser un *slogan* a nivel periodístico, intentaba ser eco del grito de Nietzsche clamando que Dios ha muerto. «Para mí —declara—, el ídolo Marx ha muerto en el 1968», aunque en el lenguaje de entonces sonaba a verdadera blasfemia. Y fue, en rigor, la consecuencia de la insurrección estudiantil del «mayo 68» lo que llevó al rechazo del marxismo de parte de los nuevos filósofos. Benoist traza un análisis histórico-crítico de las complejas causas y supuestos ideológicos que condujeron a aquella irrupción contestataria. Casi todos se centran en reflexiones de intelectuales, filósofos y sociólogos que condenaban la intemperancia «salvaje» del lenguaje revolucionario y el fanatismo dogmático de los comunistas; al menos para el autor, es la ideología imperante la que preparó dicho ambiente revolucionario. Benoist estudia también la influencia preponderante de la crítica de Marcuse a la moderna sociedad industrial mediante su extraña mezcla de Freud y Marx con el liberalismo radical de Rousseau. Asimismo, el influjo de los escritos de Mao Tsé-tung, transformador, con su mensaje de la revolución cultural, de la mentalidad de las masas en China y otros países subdesarrollados.

Una parte importante del libro es dedicada al análisis crítico de la doctrina de Lenin y su interpretación revolucionaria del marxismo a través de la relectura de los textos llevada a cabo por Althusser. «El esfuerzo generoso y lúcido que ha realizado Althusser ha contribuido a purgar el texto de Marx de todo un humanismo dudoso, de todo un subjetivismo psicológico-trascendental que trabaja aún en ciertos clérigos de la Iglesia católica», y de la «deplorable teología del hombre, que corre, como una onda, de Teilhard de Chardin a Garaudy, pasando por los dominicos futuristas» (p.241-242). El lenguaje de estos filósofos se hace agresivo al criticar a los grupos cristianos progresistas por su condescendencia o connivencia con el marxismo.

La conclusión de Benoist (p.249-251) es que el texto de Marx pertenece a una *episteme* arcaica ya pasada, propia del siglo XIX, mezcla del positivismo cientificista y de la metafísica idealista occidental de signo metafórico. «Fuera del siglo XIX, el marxismo no puede retomar aliento». De ahí su grito último: «Marx ha muerto», que evoca

el nietzscheano de la muerte de Dios. Se ha de proclamar «la muerte de Marx-ídolo, Marx-tótem, Marx-tabú, Marx-profeta, Marx apocalíptico, Marx milenarista, y, pasando por todos los residuos de sedimientos leninistas, maoístas, castristas o trotskistas que en él se encuentran mezclados, abrir al fin una vía hacia el texto de Marx», que se ha de leer, como la escritura de cualquier otro filósofo, con sus lagunas, sus fallos, sus cortes e incisiones, depurado de todo revestimiento religioso y mesiánico. Benoist propugna, pues, una nueva lectura de Marx, a ejemplo de la de Althusser, pero distinta. Queda, no obstante, en pie su proclama reiterada de «Marx ha muerto», que implica una crítica tan radical como la de los autores precedentes.

En el siguiente ensayo: *Tyrannie du Logos,* Benoist intentó demostrar que Sócrates ha sido quien ha instaurado en Grecia, y después en Occidente, lo que llama la tiranía del *logos,* es decir, la dictadura de la razón. Tesis del todo opuesta a la que había enseñado Clavel en su ensayo anterior sobre Sócrates. Y en *La révolution structurale* rechaza la tesis de las oposiciones binarias en la vida política, o la lógica binaria del todo o nada, de la derecha o izquierda. Esa división radical le parece un sistema pasado, y piensa que se ha de inventar una política de la singularidad en comportamientos transversales.

Asimismo, reafirma el primado de la moral y la subordinación de la política a ella, pues sólo en la defensa de la persona humana y sus derechos por encima de las divergencias políticas se evitará incidir en el totalitarismo y prisiones del Gulag. Saluda también el retorno a la espiritualidad en el seno de los nuevos filósofos. Lo entiende, más bien, como un espiritualismo algo romántico, del género de Pascal o Dostoyevski (le agrada mucho la misa latina, dice), pero no como retorno al cristianismo que trata de imponer Clavel. Con éste sostiene cierto antagonismo, y quizá por ello ha manifestado recientemente la idea de separarse del grupo, ya que mantiene, en parte, su estructuralismo, recibido de Althusser, y su simpatía por ciertas ideas de Marx, a diferencia del antimarxismo de los demás miembros.

MAURICE CLAVEL, nacido en 1921, es el más antiguo y un escritor ya conocido antes de la aparición de los nuevos filósofos. Es llamado «el tío» del movimiento, calificación humorista que él mismo acepta, por haber sido el profeta e inspirador de la nueva filosofía y hasta su más agudo intérprete, siendo considerado en debates, entrevistas y artículos como el representante más calificado, en sentido espiritualista, de la misma.

Muy joven aún, comenzó su docencia en filosofía; pero sus tareas de profesor fueron interrumpidas por la guerra y más tarde abandonadas para ejercer la labor de periodista y escritor. Ha publicado novelas y piezas teatrales, entre las que figuran *Le temps de Chartres* (París 1960), *La perte et le fracas ou les murailles du monde* (París 1971), *Le tiers des étoiles* (Grasset, 1972) y *Les paroissiens de Palente*

(Grasset, 1974); y como obras de teatro, *La grande pitié* (París 1965) y *La songe* (1971). En 1965 tuvo lugar su conversión al cristianismo a través de laboriosa reflexión y una experiencia de «fuego» pascaliana, «rara gracia entre los profesores de filosofía», dando desde entonces constante testimonio de su fe católica. Pero no abandonó el influjo de muchas ideas de su maestro M. Foucault, ni su actividad entre los grupos de izquierda, entrando en contacto con los jóvenes revolucionarios maoístas que formarían el equipo de los nuevos filósofos, con quienes simpatizó por su tendencia idealista y un marxismo nada fanático. Con ellos participó en las luchas del «mayo 68», y desde entonces se ha esforzado en orientarlos hacia la verdadera revolución del pensamiento espiritualista y de la búsqueda de la Trascendencia. Tal es también el objetivo de sus ensayos filosóficos, que le han dado gran notoriedad: *Combat de la Résistence à la Révolution* (París 1970), *Qui est aliéné?* (París 1970), *Ce que je crois* (Grasset, 1975; hay trad. esp.), *Dieu est Dieu, nom de Dieu* (Grasset, 1976), *Délivrance. Face à face* (Seuil, 1977), *Nous l'avons tous tué, ou ce juif de Socrate* (Seuil, 1977), *Deux siècles de Lucifer. Lettre à Glucksmann sur le Diable* (París, Seuil, 1978). Clavel es así un ejemplo de aquel ejercicio de la filosofía fuera de círculos académicos que ha tenido expresiones tan eficaces en Francia.

El ensayo *Lo que yo creo* es el que mayor notoriedad ha dado a Clavel. En él da, ante todo, un lúcido testimonio del fatigoso camino que le ha conducido a la fe, una larga agonía en lucha con las falsas pretensiones de una razón absolutista, porque «la facultad de pensar no ha estado siempre indiferente a su venida». Añade larga y profunda reflexión filosófica, en que se esfuerza por justificar su creencia en Dios y la relación de la fe con la razón, incidiendo en un *fideísmo* que tiene como base y punto de partida su formación en la *Crítica* kantiana. Su experiencia personal de la fe la entiende como una «liberación de Dios» que irrumpe en el hombre para ocupar el espacio vacío producido por la filosofía moderna. Esta liberación de Dios, dice, sólo puede advenir limitando *la pretensión de saber* de la razón y retomando la idea de Kant: «He limitado el saber para dar lugar a la fe». Clavel se autodefine kantiano en varios escritos, y piensa que la metafísica y cualquier filosofía contradicen a la revelación.

Para él, la fe está, de alguna manera, contra el saber, y no hay posibilidad de conocer la verdad ni por la filosofía en general ni aun por la filosofía cristiana. «Nosostros no podemos conocer a Dios sino a través de Dios... Si Dios se ha molestado en revelarse a los hombres... quiere decir que el hombre no podía conocerlo de ningún otro modo». Añade que el Dios de Abraham, Isaac y Jacob nada tiene que ver con el Dios de los filósofos, e incluso llega a decir con Kierkegaard que la fe se asienta en el absurdo. El razonamiento humano es, según él, insuficiente, pues todos los discursos y cambios de ideas son «antinómicos», en el sentido kantiano del término, y todo postulado metafísico encierra en sí una contradicción. La fe es, por tanto, contraria a toda filosofía humana. Por ello,

Clavel proclama que Dios es el Incognoscible, que sólo puede ser objeto de un conocimiento diverso de la razón (metafísica), o sea, de la fe.

Esta actitud antimetafísica de Clavel está basada en una interpretación de Kant, inspirada sobre todo por Foucault. Mantiene como decisiva la separación radical, operada por Kant, entre lo trascendental y lo empírico, así como la afirmación del límite insuperable de nuestro conocimiento representado por el mundo de la experiencia sensible, objeto de la ciencia. Todo lo que trasciende el ámbito de la razón científica pertenece al campo de lo incognoscible; la metafísica, por tanto, es condenada por imposible, y el conocimiento del Ser absoluto sólo podrá obtenerse por revelación de Dios recibida en puro fideísmo y sin apoyo alguno en la razón y la ciencia. «La fe no podrá nunca dar pruebas de sí, y no deberá hacerlo, porque no puede darse una prueba contra la fe, dado que el creyente detenta una experiencia que el no creyente no tiene, y que puede respetar o recusar, mas no refutar».

En realidad, Clavel se limita a rechazar las pretensiones de la ciencia racionalista de un conocimiento absoluto del ser; por algo va a ser inspirador o punto de partida de una apertura a la metafísica de los nuevos filósofos. Porque negar la existencia de lo que no conocemos significa que conocemos todo lo que existe, lo que es justamente la pretensión de saber absoluto del cienticismo. Esta pretensión totalitaria de la razón humana es lo que combate Clavel como la metafísica de las filosofías modernas, que han expulsado a Dios de la cultura actual para ocupar su puesto. Se trata, por tanto, de extirpar de raíz tales filosofías precedentes, que han sumido el saber occidental en un sueño de cerca de dos siglos, como decía Foucault, a través de los equívocos del humanismo inmanentista que le sostienen.

La muerte del hombre preconizada por Foucault sería, en realidad, la muerte del hombre a consecuencia de los humanismos sin apertura trascendente, es decir, la muerte del hombre sin Dios. Tal es, al menos, su propia interpretación. «*Esta muerte del hombre era, para mí, la muerte del hombre sin Dios,* la contraprueba cuasi experimental que sin Dios el hombre no puede pensar ni ser...» (p.101). Clavel, sin embargo, abandona a Foucault cuando éste, en *Arqueología del saber,* construye una antropología estructural negativa que disuelve el hombre, el sujeto, en la ley, en el deseo y en la muerte.

En el otro ensayo, *Délirrance* (al que se adjunta un coloquio con Philippe Sollers), expone Clavel su análisis de la contestación revolucionaria de mayo de 1968. Para él, el «mayo 68» ha sido una revolución sin precedentes ni modelos, «la grande y profunda protesta de nuestra época contra nuestra cultura; protesta que está ya en el origen de nuestra próxima cultura». Han sido grupos y tendencias de izquierda los que encauzaron esta fuerza revolucionaria para instrumentar el principal producto de la racionalidad moderna: el marxismo, y por eso tal fuerza fue desviada y sofocada. Pero él fue el

primero en intuir que aquella convulsión no era un movimiento de rechazo de todo discurso en nombre de una barbarie antidiscursiva y salvaje, sino en nombre de una racionalidad más profunda, en nombre de una trascendencia que él comenzó a presentir en las tentativas de «los nuevos filósofos».

El significado del «mayo 68» fue comprendido por Clavel no como simple empeño de convulsión de un régimen político, sino de toda una civilización, de una cultura entera en su suelo fundamental. Su importancia fue, por tanto, de una «revolución cultural» renaciendo en los esfuerzos de aquellos jóvenes filósofos, que, desesperados, trataban de remover una cultura de más de dos siglos y retornar al principio de toda verdadera cultura, que es un principio *trascendente,* poco importa que se llame «trascendencia divina o autotrascendencia humana». En todo caso, Clavel comprueba que desde aquella fecha se asiste efectivamente a una «renovación de la espiritualidad» o, si se prefiere, un retorno al espíritu, que es el retorno al ser, a algo que se dirige hacia la trascendencia.

Así es como ha visto Clavel el movimiento «liberador» de «los nuevos filósofos». Lo ha saludado con entusiasmo y estimulado sus iniciativas hacia una filosofía verdaderamente «nueva»; ellos, con el rechazo de la pasada cultura, encerrada en una ontología inmanentista, prosiguen una investigación teórica verdaderamente liberadora que apunta a la aurora de un retorno hacia el Espíritu y, en definitiva, hacia Dios.

El extenso libro sobre Sócrates, con el singular título *Lo hemos matado todos o ese judío de Sócrates,* quizá sea el más completo en el aspecto teórico. Clavel ve en Sócrates un modelo privilegiado de la trascendencia humana, una llamada del hombre a lo más profundo que hay en él, y que le constituye de manera más radical que el simple saber de la ciencia o la relación al Estado. La crítica socrática es una contestación y fractura del *logos* en nombre de un *logos* superior e interior. Ante el mensaje socrático, el hombre masificado de la cultura de nuestro tiempo es puesto entre dos alternativas inconciliables: o matar de nuevo a Sócrates para vivir en paz consigo y con la ciudad, o aceptar la llamada a trascender más allá y por encima de sí mismo según la figura *naturaliter christiana* de Sócrates.

Sócrates, que dice no saber, y, en efecto, no conoce ni aun su propio «daimon» o su «ángel», es él solo su mensaje, que trata de orientar al hombre hacia la pura interioridad. La meditación de Sócrates, dice Clavel, debe reconducir la filosofía al pensamiento de la imagen de Dios que hay en el hombre. Y de esa interioridad que descubre su relación a una absoluta y trascendente Verdad, brota el sentido de aquella que, contra el humanismo moderno, Clavel llama «autotrascendencia humana». Sócrates y después Platón inician la obra de «desligar el ser de su inmanentización en la naturaleza hacia la trascendencia y lo infinito del Uno-Bien y de desligar al hombre del mundo hacia una individualidad espiritual mediante la interioridad subjetiva».

Sin duda, Clavel hace consistir el mérito esencial de la nueva filosofía en su radical crítica del marxismo, que él contribuye a difundir por varios países. Pero, a la vez, figura como el principal iniciador de ese movimiento de reconversión espiritual hacia las fuentes del auténtico pensar, que ha conducido a diversos miembros del grupo a repensar en profundidad, a la luz de Sócrates y Platón, los grandes temas de la metafísica, como aparece en los autores siguientes.

CHRISTIAN JAMBET y GUY LARDREAU son dos jóvenes amigos de la generación de «los nuevos filósofos» que han unido sus afanes y aspiraciones en una mutua colaboración del quehacer filosófico. Ambos fueron discípulos de Lacan, activistas del marxismo de la tendencia maoísta; ambos lucharon en la revolución del «mayo 68», y, tras el descontento de esta experiencia fracasada, se dedicaron a la profesión filosófica y a rehacer sus ideas. Los dos son doctores en filosofía; actualmente, profesores en el liceo de Auxerre, y se denominan espiritualistas, metafísicos, platónicos, adictos a un misticismo gnóstico, sin ser maniqueos.

Como escritores, Lardreau ha publicado, además de una novela, *Le singe d'Or. Essai sur le concept d'étape du marxisme* (Paris 1973), un estudio aún romántico del marxismo con libre interpretación, en que señala el leninismo y el maoísmo como etapas diferentes. Jambet publicó, a su vez, *Apologie de Platon. Essai de métaphysique* (Paris 1976), en que esboza ya el contenido de la obra siguiente, es decir, el itinerario del espíritu hacia el Angel, desembocando en amplio estudio y aceptación del platonismo. El Uno inefable, la trascendencia, sería el Angel, que está todo entero en la revolución cultural cristiana y también en China. El alma expresa la tensión hacia el Angel, el deseo mayor, deseo del Uno. El Angel es, a su vez, principio del alma, en tanto que de él emana una serie de divinidades inferiores.

Pero lo más importante es una obra conjunta de ambos: *Ontologie de la révolution*. I: *L'Ange* (Paris, Grasset, 1977), desconcertante y de amplia resonancia, en que la parte mayor pertenece a Jambet, aunque Lardreau se compenetra con todo el conjunto. Dicha *Ontología de la revolución* está prevista en tres tomos; los dos siguientes estarán dedicados a *L'âme* y a *Le monde*. Si en la «revolución» se ha visto el principal empeño existencial para el hombre moderno, ontología de la revolución significará la que nace del empeño para esclarecer este horizonte del hombre como ser revolucionario, que, no obstante, hace referencia a una revolución cultural y de la concepción del mundo, de que se habla en todo libro. La terminología de la revolución se despliega sólo en lo imaginario; la dimensión política es punto de partida de esa otra dimensión ideológica. De igual modo, el subtítulo del libro: *Para una genealogía de lo aparente*, apunta, bajo oscuro enigma literario, la intencionalidad no sólo genéricamente ontológica, sino más específicamente metafísica del autor.

El ambiguo modo de la «apariencia» es representado platónicamente como el mundo de la no-verdad, del no-ser. La exposición se

mueve en prolija disquisición que mezcla el mito platónico de Eros, hijo de la Necesidad *(ponos)* y de la Pobreza *(penia)*, que dio origen a la teoría del Deseo, y la interpretación freudiana de Lacan sobre la dialéctica del Deseo y el Poder. Eros, en Platón, es el nombre tanto del Deseo como del Ser, e indica la búsqueda incesante del «Absoluto ausente». Porque el Deseo se distingue de la Necesidad, que es la falta de algo material; el Deseo, en cambio, se sitúa en un plano óntico, en la falta de ser esencial al hombre, cuya aspiración, irrealizable en el mundo de los fenómenos, acaba por satisfacerse en la cultura y las realidades terrenas, que son la sombra de la plenitud de ser a que aspira el Deseo. De ahí viene su alianza con el Poder, a que debe someterse el hombre para recuperar la totalidad del ser que le falta. Nuestros autores combinan el mito platónico del Eros con la teoría lacaniana del psicoanálisis para mostrar la imposibilidad del Deseo, o del rebelde, de liberarse del Poder, o del Amo. Para la liberación es necesario postular «otro mundo», y, por tanto, una «ruptura» que destruya el círculo freudiano del Deseo y el Poder, una ruptura del mundo que rompa la lógica del Deseo.

El Angel es justamente la figura de un mundo diverso de nuestro mundo, de una libertad de pensar y vivir que sea ruptura con nuestro modo de pensar y nuestra historia en la alienación. «La esperanza de un otro mundo es, a pesar de todo, posible, y para designar esta posibilidad se impone la imagen del Angel», que simboliza la dualidad de lo real, y, por ello, la multiplicidad del ser, frente a la ilusión de la totalidad del ser cerrada en este mundo. El Angel es, además, símbolo de una ilusión crítica, para designar las condiciones de posibilidad de rebeldía, que haga posible un discurso sustancialmente distinto del discurso de sumisión al Amo. En esta exigencia de ruptura, Jambet y Lardreau ven «la revolución cultural», de la que se erigen en heraldos y profetas. Y que no es sino la inversión radical de la ciencia y cultura precedentes. Si el psicoanálisis de Lacan constituía para ellos la expresión de una ontología inmanentista, su nueva exigencia de una explicación ulterior de la realidad, figurada en la duplicación del ser del mundo, puede decirse una metafísica, como ellos reconocen.

Esta revolución cultural es «conversión» del espíritu que termina en una «fuga del mundo: 'Nos hemos retirado al desierto'», dicen. Los dos autores encuentran una gran semejanza entre el cristianismo y la revolución cultural que postulan y consideran el cristianismo como una revolución cultural *abierta a la eternidad*, y por esto sustancialmente diversa de toda revolución puramente ideológica o científica, cerrada a una dialéctica intramundana. Por este motivo, ellos se declaran hoy antimarxistas. El concepto de revolución cultural no tiene nada que ver con el concepto marxista de revolución ideológica, «como pasaje de un modo de producción a otro modo de producción, de un amo a otro amo», y se asemeja, como estructura, a la revolución psicoanalítica, no liberadora. El rechazo del marxismo forma parte, por ello, de una radical revolución cultural.

Nuestros autores se acercan así, en muchos aspectos, a la concepción cristiana, y ven en el cristianismo la máxima revolución cultural, similar, en diversos aspectos, a la que ellos propugnan. Pero usan de motivos y símbolos cristianos en un sentido netamente heterodoxo. Su utilización del cristianismo es de tipo gnóstico, como la defensa de una ascesis espiritualista, «en que el hombre se despoja del hombre» para alcanzar la semejanza con Dios en sentido gnóstico. No obstante declararse ateos, van acordes en numerosos puntos con Clavel, sobre todo en que la revolución cultural no puede ser más que revolución de los valores mundanos y abierta a la trascendencia, postulando además, implícitamente, la beatitud y la *inmortalidad* del alma. De este modo han llegado a la metafísica a través de una rehabilitación de Platón, pues la figuración del *Angel* ha de entenderse, en sentido platónico, como figura de un ser que no se reduce al ser de este mundo. Su misma interpretación del Deseo se expresa en términos de aspiración al Ser, de carácter puramente espiritual y religioso. Clavel, en la obra sobre Platón, expresa su coincidencia con Jambet y Lardreau y elogia su exposición platónica de grandes vuelos. Sólo se separa de ellos, dice, en no haber visto en ese «fuera del todo» o «más allá del ser» al Ser mismo que es Dios.

PHILIPPE NÉMO, nacido en 1949, es, por tanto, el más joven de todo el grupo. Su trayectoria es similar a la de los restantes compañeros. La formación universitaria la pasó en la Escuela Normal Superior, siendo también discípulo de Lacan y recibiendo el constante martilleo del marxismo rígido de Althusser y afines. Como refiere en las *Entrevistas*, el marxismo invadía entonces las instituciones escolares francesas. Los estudiantes se habían habituado a retener que el marxismo fuera la verdad y que por su causa debían lanzarse a la lucha revolucionaria (un tipo de revolución, dice, de jóvenes intelectuales burgueses y nada sangrienta), sin que se les diera opción a dudar de alguno de sus dogmas.

En mayo de 1968, a los dieciocho años, tomó parte activa en la rebelión parisiense con el común entusiasmo revolucionario, y tras la derrota pasó, como todos, tres años de desencanto, frustración y angustia, que fueron, a la vez, de honda reflexión. Desde entonces se le presentó el marxismo en toda su falsedad: como una ideología que siembra siempre el odio y las divisiones entre los hombres y es incapaz de restablecer la solidaridad entre ellos. Justamente fue la preocupación por la justicia, como ideal absoluto, uno de los motivos que le indujeron a evocar la religión de la generosidad y el amor cristiano e iniciar la búsqueda de la trascendencia, anulada por las teorías materialistas. Su reacción frente a la ilusión marxista fue completa, pues en sus escritos ya aparece como creyente y convertido cristiano.

En la actualidad Némo es profesor de filosofía y productor en *France Culture*. Su temprana edad no le ha impedido producir trabajos de gran relieve. Son *L'homme structural* (París, Grasset, 1975),

importante expresión de la nueva filosofía, y *Job ou l'excès du mal* (Grasset, 1978).

En la obra *El hombre estructural* está presente la temática del «imaginario» que se ha encontrado en *El Angel*, y una utilización amplia del estructuralismo y la simbología psicoanalítica de su maestro Lacan. Para Némo, la imagen misma del hombre se ha debilitado y al fin desaparecido en los humanismos modernos, y el «pensamiento estructural» que él propugna, y que nada tiene que ver con el estructuralismo, si bien ha podido surgir sólo en relación con él, quiere precisamente llevar a un renacer del hombre, que no se resigna a morir en lo inhumano. «La muerte del hombre», proclamada en el pensamiento moderno, significa la muerte del Sujeto, del Espíritu y del Corazón. El Sujeto es ahogado en una subjetividad trascendental, donde no aparece sino un yo fenoménico y externo, o es considerado como simple producto del lenguaje. El hombre es muerto también como Espíritu por el materialismo moderno, como efecto de la naturaleza y sin tener dignidad superior a su causa. Y es muerto, igualmente, como Corazón, por la tematización actual del Deseo, raíz de los instintos y pasiones que no rebasan la condición de la animalidad.

Némo llega a la afirmación de la realidad de la Trascendencia, superando el puro imaginario de *El Angel* con su ambigua interpretación, que lleva a pensarla como un vacío simbólico, precisamente por la vía recorrida por sus autores Jambet y Lardreau, es decir, por la dialéctica del Deseo, tal como la presenta el psicoanálisis de Lacan. Némo se adentra aquí en todo el laberinto de disquisiciones del análisis de Lacan para mostrar que el concepto freudiano del Deseo rebasa lo meramente sexual para sublimarse por la exigencia de un objeto de satisfacción trascendente. Ya en el inicio de la vida, el ser cuerpo del hombre se manifiesta como un defecto o falta de ser. La dinámica del deseo está marcada desde su origen por esa falta de ser que testimonia. Y si bien en Lacan, como en Freud, privilegia el momento sexual, su complejo de castración lleva a concluir que todo posible deseo del cuerpo sexuado va señalado por la falta-castración, que lo reconduce al deseo del Amo y que se expresa por el *placer del dominio (Phallus)*. De nuevo, Némo asume los complicados análisis de la lingüística estructural para mostrar, en la estructura de los objetos del discurso, la exigencia del «significante» a la realidad del ser. El psicoanálisis estructural de Lacan desembocaría, en su ingeniosa interpretación, en postular una Trascendencia no meramente imaginaria, sino real.

Los difíciles caminos de la reflexión crítica han llevado, pues, a nuestro autor del estructuralismo psicoanalítico a la Trascendencia. Este reconocimiento de la Trascendencia divina se hace más explícito en la segunda parte de la obra con la crítica de la teoría de «la diferencia» y, sobre todo, la crítica de la moderna idea de sustancia. El término de su filosofar será, en consecuencia, una antropología enlazada directamente con la realidad divina. «La Trascendencia es

el Otro con quien el hombre se enfrenta no como una cosa diversa de sí... es el Otro por quien el hombre viene constituido como tal... No podría ser él mismo sin ser, al mismo tiempo, apertura a la Trascendencia». El hombre estructural no está abierto a una pura imaginación del Ser, sino a captar el Original, a la llamada del fin, a la meditación de la salvación. «Lejos de alcanzar su límite, la filosofía alcanza un fundamento... La trascendencia es el *contenido* y la *causa* de la realidad humana, su origen e indisolublemente su fin». Y «porque es *misteriosa*, la trascendencia puede ser *revelada*». Némo se pregunta entonces cómo la trascendencia puede revelarse, especialmente en los textos de la Sagrada Escritura. La revelación no se recibe como un dato opaco y sepultado en los textos de la Escritura, sino como un mensaje vivo, que reclama nuestra escucha.

La conclusión de Némo es que «el hombre es el contemporáneo de la trascendencia que lo atraviesa, y por ello es alma; es hijo de Dios, con quien sólo tiene que ver y sin el cual no es nada en propio». El cristianismo deviene entonces la respuesta religiosa más completa desde el punto de vista de la razón. «Ésta es la trascendencia de la caridad, esta palabra es la más misteriosa de todas... Dios no es más ausente del mundo que lo es el prójimo... Tal es, según nosotros, el sentido del misterio de la Encarnación y de la teología de la caridad que lo comenta». Némo aparece así como claro testimonio de una *conversión intelectual* a la fe desde la filosofía más radical. Sin duda, bajo la ayuda de la luz divina, que nunca falta a los espíritus sinceros. No es extraño que en la obra siguiente, *Job ou l'excès du mal*, se haya entregado a la meditación del tremendo misterio del mal en la lectura iluminadora del libro de Job.

JEAN-PAUL DOLLÉ, nacido en 1939, fue primero militante del Partido Comunista y en mayo de 1968 era maoísta, como la generalidad de «los nuevos filósofos», porque creían que, frente al revisionismo (como ellos llamaban) del Partido Comunista francés, influido por el comunismo ruso, el único modo de ser revolucionario era situarse en línea cercana al comunismo chino. La experiencia del «mayo 68», que él interpreta como inmensa sublevación de la vida en todas las capas del pueblo francés, le produjo el mismo impacto profundo y cambio de pensar que en los demás compañeros. Se dieron cuenta de que los viejos esquemas del marxismo-leninismo no correspondían a la realidad de la explotación y opresión que podía existir en países industrializados como Francia. Y llegó a detestar profundamente el sistema implantado por el leninismo como un régimen totalitario asentado sobre el dogmatismo de pensamiento y el terrorismo que producen los campos de concentración. En este sentido, piensa también que el marxismo ha muerto, o al menos hay que asestarle el golpe de gracia, pero que nada tiene que ver con las ideas de Marx, a quien tiene como un gran pensador. De estudiante, Dollé se ocupó principalmente en los estudios de arte y literatura, alternando con la filosofía. Es en la actualidad profesor de filosofía

en la Escuela de Bellas Artes. Ha publicado, además de la novela *Le myope* (París, Grasset, 1974), los ensayos *Le désir de révolution* (París, Grasset, 1972), *Voie d'accès au plaisir. Une métaphysique* (1974), *Haine de la pensée en ce temps de détresse* (1976) y *L'odeur de la France* (París, Grasset, 1977).

Dollé es, entre los nuevos filósofos, el más explícito en avanzar en el estudio de la metafísica, enlazando con la temática del deseo de los autores de *El Angel* y del lenguaje de Némo sobre el análisis del ser en su darse y desvelarse en la palabra, siguiendo de cerca a Heidegger. Esta unión de los motivos metafísicos de Heidegger con el estructuralismo presta más originalidad a su pensamiento.

En el ensayo *Désir de révolution* parte de ese tema del deseo, que une al fenómeno de la revolución, considerado como el evento que polariza las aspiraciones actuales. Ser revolucionario significa querer la revolución y hacerla; para ello es necesario que los hombres la deseen. Dollé comienza por señalar que el análisis marxista de este hecho es insuficiente, porque coloca la revolución al nivel de la necesidad y no del deseo. Por eso abandona a Marx y su teoría de las necesidades para reconocer el fundamento del espíritu revolucionario en un nivel más profundo y esencial, cual es el deseo; éste no representa sólo el modo de ilusión y su dinámica no es engañosa, como quería Lacan, sino que viene interpretada en un plano simbólico, como imagen de una misteriosa relación al ser. Lo social y político no son las únicas manifestaciones del deseo. El arte y la poesía son las verdaderas expresiones del deseo del hombre, porque pertenece a la esencia de la poesía ser sinónimo de la Verdad, y la voz del poeta, como quería Heidegger, es la más vecina al ser. La actividad política forma también parte de la dinámica del deseo. Y, junto con lo poético, toca a la esencia del hombre en su relación al Ser.

Además, Dollé presenta en esa obra otro motivo del rechazo del marxismo, y es su pretendida cientificidad, asumiendo la crítica de Heidegger respecto de la ciencia, la cual se limita a describir al aspecto más superficial de los entes, sin poder satisfacer nunca la pregunta principal del hombre, que es sobre el fundamento del ser de los entes, o sea, la pregunta metafísica. Cuando la ciencia pretende presentar como definitivas y totalizantes algunas teorías, en realidad trata de asumir la función de la metafísica, y es por ello presa de la «ilusión metafísica», cuyas consecuencias son imponer el dogmatismo en el campo práctico y político. Y Marx, que comenzó por un auténtico *deseo de revolución*, fue arrastrado por la voluntad de constituir un sistema absoluto de verdades científicas, y acabó por construir en *El capital* una máquina de guerra al servicio de la prepotencia del Estado, traicionando así el deseo de revolución. La crítica de Dollé lleva al rechazo radical de marxismo.

En su otra obra *Haine de la pensée* somete a similar crítica también la *historia*, cuando es entendida, en sentido hegeliano, como sistema absoluto. Nada escapa entonces a la historicización, ni siquiera el pensamiento del Origen, del Ser originario. La absolutización de

la historia es semejante a la absolutización de la ciencia, y equivale a la inmanencia del Absoluto, y la historia deviene entonces un espacio cerrado en que no es posible escuchar la voz del Ser. Dollé entonces concluye que la poesía y el arte devienen la única posibilidad ofrecida al hombre de romper con el totalitarismo consiguiente a la visión del historicismo que absolutiza la historia. Y prosigue, ahora en inspiración de Horkheimer, con la crítica del pensamiento como función de la ciencia, dando paso a la idea de una «razón instrumental» que manipula la ciencia y el lenguaje como instrumentos del poder totalitario del Estado marxista.

En la obra principal, *Voie d'accès au plaisir. Une métaphysique*, Dollé esclarece el significado de la metafísica como la vía para descubrir, a través y no obstante el cuerpo, el tiempo, la sociedad y la historia, el lugar del Origen y del Principio, el espacio de la Palabra que brota del Ser. Pero la teorización metafísica de Dollé es largamente nihilista, inspirada en Heidegger y en Nietzsche. Habla de la crisis del mundo, de que la vía para la metafísica debe pasar por mirar la «nada del mundo sin figura» para llegar al ser. Nuestro siglo representa el momento del «nihilismo consumado», del destino trágico de nuestro mundo, que se despliega en una carrera hacia la nada. La nada es el fondo sobre el cual se recortan las cosas del mundo, el cual en su totalidad es producto del misterio de la nada. Y la pregunta sobre la nada envuelve y supera la misma dialéctica, que llega a la afirmación mediante la negación de uno de los términos. «Se esboza la historia de la nada como la historia del mundo».

Toda esa afirmación de la nada va ligada, dice Dollé, al destino asignado por Nietzsche a nuestro siglo: «El siglo XX será aquel del nihilismo consumado». Y, sobre todo, se liga a la suprema afirmación del nihilismo entendido como «muerte de Dios», como anulación de Dios para que el mundo sea. La temática de la nada va, en efecto, inseparablemente unida a la de la muerte de Dios. Como Lévy, también advierte Dollé que es ese espacio vacío de la trascendencia, esa «crisis de lo sagrado», lo que ha originado la vocación moderna al nihilismo, junto con la crisis de los valores actuales. Mas no da por descontado, como aquél, que la muerte de Dios sea un hecho irreversible de la historia humana. Apelando de nuevo a Heidegger, que relacionaba la muerte de Dios con la nada, Dollé piensa que esa presencia consciente de la nada puede indicar la dirección originaria hacia el Ser.

Sin embargo, no trata Dollé, siguiendo a Heidegger, de dar una definición del Ser, sino simplemente de «hablar», siendo el lenguaje, como los estructuralistas dicen, «guardián del ser», el lugar originario en que cobra forma el pensamiento y la presencia del ser de las cosas en nosotros. Pero, a diferencia de Heidegger, sostiene que ese pasaje a través de la nada no desvela el ser, sino lo deja encubierto. Y lo llama «el Impensado», porque el Ser no se piensa, y de él sólo es signo el pensamiento, el cual no lo desvela, sino descansa en él, en su invocación a través de los objetos del pensamiento, que son

sus figuras. Esto indica que el único camino de retornar al ser es figurarlo mediante el lenguaje, pues, según la hermenéutica de Heidegger, es sólo en el interior del lenguaje donde puede ser oída la voz originaria del ser. Las ideas son el cuerpo conceptual de nuestros pensamientos; pero «la figuración del ser encuentra su tierra natal en el lenguaje, que llama, restituye y garantiza el ser».

A la misma obra incorpora Dollé una *tipología cultural de Europa* como «formación del velo del ser», una lucubración que luego desarrolla en el ensayo *L'odeur de la France*. Se trata de una tipología de las diversas filosofías europeas según los diversos motivos históricos que han conducido al «olvido del ser» y al «asesinato de la palabra», los dos síntomas supremos de «nihilismo completo». Dollé se detiene especialmente en la filosofía de Alemania, que, a través del idealismo y el socialismo, ha trastornado la historia de Europa. De nuevo discurre largamente sobre la distinción de la realidad y la imagen, sobre la dialéctica del ser y la nada, y de esa «filosofía de la noche», propia de la «Germania oscura del concepto», que simboliza la ausencia del ser e incita a la indagación del ser de los entes mediante la poesía y los mitos.

MICHEL LE BRIS pertenecía también a la fracción maoísta del grupo. Nacido de familia muy pobre de Bretaña, hijo natural según declara, su madre hubo de trabajar duramente para darle sustento y educación. Siguiendo sus gustos, se interesó por la música y literatura, promovió con unos amigos el cultivo de una forma nueva de *jazz* americano, que expresaba bien, dice, «la cólera de aquel periodo», y hasta colaboró (1967) en una revista de esta especialidad artística. Participó como maoísta en la revolución del «mayo 68», y su frustrado desenlace provocó también en él profundo cambio de orientación ideológica. Considera que aquella revolución no fue para él meramente política, sino que significó una revuelta general del pueblo por un nuevo modo de vida y, en definitiva, por la liberación. No fue simple rebelión de estudiantes «hijos de papá» que traicionaban su clase, sino que participaron en él jóvenes de todas las clases sociales con la ilusión de un futuro mejor. Su significado era, a la vez, de «un movimiento anticapitalista y movimiento profunda y visceralmente anticomunista». Llegó así a descubrir en el pensamiento político maoísta toda «una cascada de engaños y falacias» que encubrían la misma lógica del poder, y el resultado fue su rechazo total.

Le Bris ha publicado, aparte de algunos ensayos literarios de intención revolucionaria, *L'homme aux semelles de vent* (Paris, Grasset, 1977). Esta figura de «el hombre de los zapatos (suelas) al viento» trata de expresar, en términos e imágenes literarias, la desilusión de la experiencia revolucionaria, el sueño romántico de una revuelta pura contra el Estado y el poder, que nace cuando se ha desesperado de la política y se ha experimentado el fallo de la utopía representada por el marxismo. Es el hombre idealista que no cesa de es-

perar en la revolución del poder, aun cuando sabe que la revuelta romántica es sólo «un camino que no conduce a nada», es decir, el que fantasea un viaje romántico por los caminos de lo imaginario contra lo real. No era cuestión de una forma particular del Estado, sino del Estado en cuanto tal, en nombre de «la auténtica vida social del pueblo realizada por el pueblo», de una concepción libertaria de lo social que rechaza toda autoridad.

Y, sin embargo, no afirma la posibilidad de una superación con un programa concreto, ni se llega a una visión clara metafísica o religiosa. La moral de Le Bris es una moral romántica, cifrada en «inventar la vida» en el sentido de la estética. Su espíritu de la revuelta pura esboza un camino libertario que, sin ser violento, apunta como meta final a la abolición misma del Estado, sin ofrecer, en cambio, otra cosa que no sea un sueño desesperado. La evolución del pensamiento de Le Bris aflora en el extraño título de otra obra que anuncia: *Dieu est mort, Marx est mort, moi-même je ne me sent pas très bien».*

Se han de mencionar, por fin, otros dos escritores pertenecientes al movimiento: MICHEL GUÉRIN, que ha publicado, además de una novela y otro escrito literario, el ensayo *Nietzsche, Socrate héroïque* (Paris, Grasset, 1975), que plantea similar problema de la crítica del poder político desde la exaltación de Nietzsche como un nuevo Sócrates, que, según la interpretación platónica, ha luchado en favor de la libertad combatiendo las figuras antiguas del Amo, que encuentran su gozo en hacer triunfar la voluntad de poder. También Guérin ve en la «revolución cultural» que se informa en principios metafísicos la única alternativa auténtica contra el poder y contra la inminente barbarie, subrayando en tal revolución cultural la función primordial del arte, como ilusión que alimenta toda rebelión en cuanto que «hace creer en la vida».

Y una joven escritora aparece agregada también al movimiento: FRANÇOISE LÉVY, que ha publicado la significativa obra *Karl Marx: histoire d'un bourgeois allemand* (Paris, Grasser, 1975), obviamente con la intención, declaradamente antimarxista, de mostrar los frágiles cimientos de la teoría. En su análisis histórico presenta a Marx como un personaje del siglo XIX, de una familia de la burguesía media alemana y hebrea en el momento en que esta burguesía liberal, que luchaba contra el feudalismo en nombre del capitalismo naciente, se preocupaba más por la cuestión de la unidad nacional. También Marx ha apoyado a Bismarck para realizar la unidad alemana, porque cree en el destino de la burguesía industrial, capaz de transformar el mundo con la industrialización, y sostiene la idea de que es preciso exportar al mundo la sociedad que nace con la aportación de los burgueses. F. Lévy se une a la tesis de que Marx ha muerto hace mucho, ya en 1880. Su fantasma se conserva en la cabeza de mucha gente, porque ha hablado en nombre de un grupo como si expresara un mundo liberador, y en la medida en que el marxismo ha sido, en primer lugar, un discurso de la burguesía, lo adoptan los países que han visto a la burguesía ejercer el poder.

Conclusión.—Vemos por este breve sumario que «los nuevos filósofos» representan una corriente significativa, a la vez que brillante, del pensamiento novísimo, tanto por su calidad como por su nutrido número. Porque, además de los ya señalados, se mencionan otros muchos seguidores que no han pasado a la celebridad por no haber mediado espacio suficiente para madurar sus ideas y darlas a la publicidad; esa celebridad que Clavel, al convocarlos y animarlos, profetizó para todo el grupo. Y aun ellos hablan de millares y hasta de millones de jóvenes estudiantes que venían detrás participando de la misma reacción ideológica.

Y si se ha de valorar la originalidad, hondura y novedad de su pensamiento, se han de saludar más algunas características del mensaje y contenido de ideas en que convergen, no obstante la gran diversidad de formación y tendencias existentes en el grupo. Señalemos sus rasgos más esenciales.

1) Está, en primer lugar, la desconcertante unanimidad de la crítica y rechazo del marxismo en que todos convienen. Tanto más desconcertante cuanto que provienen del activismo marxista, de una lucha revolucionaria por el triunfo del marxismo que auguraban inminente. La decepción por el fracaso de la revuelta del «mayo 68» no les ha conducido a un simple abandono de sus convicciones en la práctica. Han meditado a fondo sobre las consecuencias del terrorismo estaliniano y los campos de concentración a que el régimen comunista conduce, deduciendo de ahí la falsedad y contradicción de la teoría, y muchos han delineado una crítica a fondo de los fundamentos teóricos de una ideologia materialista, antisocial y en sí antifilosófica. La reacción antimarxista es más significativa en jóvenes pensadores que sólo han conocido la enseñanza, más o menos marxista, de sus profesores y en el ambiente cultural francés, invadido por las doctrinas de Marx.

2) Con la crítica del marxismo, «los jóvenes filósofos» envuelven la crítica radical de cualquier Estado totalitario, que lleva en sí la tiranía y la opresión. Ello les ha conducido a la denuncia también de los Estados democráticos y al mismo rechazo de todo poder estatal, porque el poder y la sociedad corrompen e involucran en la tiranía y opresión. Algunos han ido más lejos, preconizando una organización libertaria de la vida social. Pero en el fondo lo que ellos propugnan es el principio incondicionado de la libertad en un orden ético, que es también conculcado por el abuso de la autoridad en las democracias.

3) Con el rechazo global del marxismo, en «los nuevos filósofos» se ha de resaltar el aspecto positivo de una orientación hacia una auténtica filosofía que proclama la apertura al Ser y la Trascendencia, la vigencia de la metafísica. Ya no se detienen en esa zona gris y nivel superficial del positivismo, la lingüística y filosofía analítica en que zozobran y se hunden casi todas las filosofías actuales que rechazan el marxismo. Ni para ellos la filosofía comienza con Kant, Comte y otras figuras que han roto los caminos de la indagación racional hacia la realidad del ser, sino que su inquietud juvenil sabe remontar esos monstruos sagrados y busca las fuentes y raíces de la filosofía en la reflexión primera de Sócrates, Platón y Aristóteles. Por eso, desde tal pensar socrático les es posible iniciar el retorno hacia la metafísica del ser, como también hacia un cierto espiritualismo que se abre a la trascendencia. Una tónica de cierta espiritualidad es común en su divagar metafísico aun a tientas y apunta al reconocimiento de Dios y la religión.

Sin duda, solamente Clavel y Némo han llegado con decisión hacia esa meta final de la conversión cristiana. Pero en todos casi se advierte esa búsqueda ansiosa del sentido de la existencia humana. Se habla bastante de la metafísica, sin llegar a ella; se llega hasta el umbral de lo religioso, sin penetrar en él. «Los nuevos filósofos» nos conducen así por un camino que ellos no recorren hasta el fondo. Su discurso sobre el Ser es sólo, por asonancia temática, cercano al de la metafísica clásica. Les faltan los instrumentos teóricos —analogía, participación, actualidad de esencia— que harían ese discurso no sólo inteligible, sino también instrumento de inteligibilidad de la realidad, evitando caer en pura nebulosidad. Es un revivir, más bien, de la *nostalgia del ser* que llamaba Alquié, y que ellos advierten presente justamente en su ausencia. Pero ya es sintomático que hayan llegado a ese tanteo de nuevos caminos hacia la filosofía verdadera, rechazada la pesada carga de la ideología marxista, y una esperanza de mayor avance hacia la iluminación del Ser.

CAPITULO VIII

La filosofía de inspiración cristiana del siglo XX

Introducción.—Este capítulo, que quiere cerrar nuestra historia entera del pensamiento humano, no trata de prolongar en la misma línea los capítulos anteriores de este volumen ni los del precedente (los cuales, conjuntamente, exponen la enorme riqueza y divergencias de corrientes filosóficas de nuestro siglo), sino más bien se contrapone a todas ellas. Se enlaza en continuidad con el capítulo que clausuraba el estudio de los sistemas del siglo anterior, bajo el lema de *Neoescolástica y neotomismo del siglo XIX* (t.5 c.16).

Pero, a la vez que continuidad, señala, asimismo, *complementariedad*. En efecto, el capítulo se divide en dos partes, aunque desiguales: 1) Los seguidores del llamado personalismo cristiano. 2) Florecimiento del tomismo en el siglo XX, que, más aún en nuestro siglo, se centra en el predominio avasallador del sistema íntegro de Santo Tomás. Las diversas corrientes y escuelas variantes que se cultivan en la Escolástica, siguiendo, de preferencia, a sus doctores particulares (escuela franciscana, escotista, agustiniana, suareziana, etc.), profesan seguir el magisterio y guía de Santo Tomás, exponiendo el conjunto de sus doctrinas, y así tendiendo a una unificación, cada vez mayor, con el tomismo depurado.

Esta sistematización tomista del pensamiento filosófico católico, que Pablo VI ya llamaba «filosofía escolástico-tomista», recibe comúnmente, desde León XIII, el nombre de *filosofía cristiana,* por ser la sola filosofía en plena armonía con los dogmas de la fe y base de la explicación teológica de los mismos. Su caracterización de cristiana no le impide conservar su índole propia de un conocer intrínsecamente humano y racional, deducido de los principios de la razón natural, como se ha esclarecido con abundancia en las discusiones recientes sobre el tema. El carácter de cristiana le viene, primero, de su origen y especificación histórica y, sobre todo, del auxilio exterior que recibe de la revelación. La luz de la fe conforta, desde el interior del sujeto creyente, la investigación de su razón natural, rectificándola y haciéndola evitar numerosos errores, a la vez que le descubre nuevas y eleva-

das verdades de orden natural, que el filósofo creyente vuelve a asumir por la razón y demostrar en sus fundamentos racionales. Hay por ello *identidad* de contenido con el sistema de una razón natural recta, produciendo la «sólida y sana filosofía» que llamaba León XIII al sistema aquiniano. El conjunto de sus notas características y principios esenciales ha sido indicado en el citado capítulo 16 del quinto tomo.

Pero hay otros pensadores católicos que construyen sus sistemas, al margen de esta filosofía de la Iglesia, con distintos métodos y principios. Su contenido mantiene, al menos, el fondo sustancial de la doctrina cristiana, aunque no limpio de incoherencia y crasos errores. Son los modos de pensar que sostienen, al menos, el espiritualismo antropológico y teísta, es decir, un modo de realismo que distingue el cuerpo material del alma espiritual e inmortal en el hombre y el mundo de los seres materiales de Dios, fundamentado en sus bases racionales. A estos sistemas y concepciones cabe denominar «filosofías de *inspiración cristiana*», porque tal fondo de verdades proviene de procesos de razonamiento influidos por la fe cristiana y provenientes de ella por vías más o menos indirectas.

Entre los pensadores más cercanos a la íntegra filosofía cristiana pueden situarse los seguidores del personalismo, a los que se da cabida en la primera parte del capítulo.

Pero hay, sin duda, otros muchos pensadores con sistemas afines y de inspiración cristiana que han sido clasificados en el marco de otras corrientes filosóficas. Son, especialmente, Blondel y su filosofía de la acción, de cuño tan hondamente cristiano, que antes ha sido recensionado (t.6 c.7). De igual modo, el grupo de existencialistas cristianos, con Marcel, Lavelle, Le Senne y otros numerosos, adheridos al modo cristiano de existencialismo de que antes se habló (t. 6 c.16), así como Brentano y muchos vinculados a la fenomenología «axiológico-emocional», con el mismo Max Scheler, salvo su etapa final (t.6 c.11), y, por descontado, los seguidores actuales de la filosofía de Rosmini (t.4 c.14).

A todos estos movimientos y sus pensadores cabe incluir en la filosofía de inspiración cristiana, los cuales vienen a *completar* esta sección del filosofar cristiano en sentido más amplio. Han sido, sin embargo, estudiados dentro de sus propios sistemas, que comportan métodos, vías de razonamiento, deducciones y visión conjunta, que disienten, y a veces profundamente, de la auténtica concepción de la filosofía cristiana.

La vitalidad del pensamiento cristiano en las dos vertientes señaladas es patente. Los sistemas afines que se han indicado figuran entre los de mayor vigencia e influencia creativa dentro de la cultura del siglo XX. A todos gana el florecimiento, tanto en extensión como en profundidad, de la filosofía cristiana en su sentido auténtico, la filosofía escolástico-tomista, o el tomismo, que aquí se expone. Es la filosofía «que la Iglesia hace suya» (Pablo VI), que se estudia y cultiva en ella a lo largo de los siglos como base y substrato racional para la comprensión racional de la fe y explicación teológica de sus dogmas, con arreglo a las normas y directrices de una prolongada serie de Sumos Pontífices y conjunto autorizado del magisterio de la Iglesia [1]. Y es la filosofía en sí, como reflexión racional más cercana y adecuada a la verdad auténtica de las cosas, fiel reflejo, por tanto, de la realidad.

Esta vitalidad es la propia de la *philosophia perennis*, que conserva su validez y actualidad para todos los tiempos desde sus orígenes en la mejor filosofía griega y en armonía y conexión perpetuas con la revelación y la vida perenne de la Iglesia.

Por ello es también la filosofía que nunca muere, que renace siempre rejuvenecida de sus etapas de decadencia (de las que recibió de sus contrarios el sentido peyorativo que se da al término de «escolástica», cuando su significado propio es el de la filosofía común que se enseña en las escuelas, o filosofía académica), con vitalidad siempre renovada e integrando en sí nuevas doctrinas, como desarrollos de sus principios en la aplicación a los problemas cambiantes del mundo moderno.

De ahí, por tanto, que su fecundidad sea extraordinaria en nuestro siglo, como lo prueba la exposición que hacemos, ya muy recortada, de insignes pensadores que la cultivan y hacen suya y la incalculable proliferación de estudios particulares de que es objeto [2].

[1] La colección de documentos papales que recomiendan seguir a Santo Tomás, en S. RAMÍREZ, *Introducción general a la Suma teológica bilingüe* t.1., ed. actualizada por V. RODRÍGUEZ, *Introducción a Tomás de Aquino* (Madrid, BAC, 1975), donde se completa la colección anterior de textos pontificios de J. BERTHIER, *Sanctus Thomas Aquinas Doctor Communis Ecclesiae* t.1 (Roma 1914), y se añade amplia bibliografía tomista. Véase también S. RAMÍREZ, *De auctoritate doctrinali. S. Thomae* (Salamanca 1952). El documento de Juan Pablo II se reproduce en *Studi tomistici. Atti del VIII Congreso Thomistico Internazionale*. I: *L'Enciclica Aeterni Patris nell'arco di un secolo* (Roma, Editrice Vaticana, 1981) p.9-20. Notables y autorizados trabajos de este volumen de Actas del Congreso, primero de una serie de nueve y que contiene las ponencias generales, señalan también el tomismo como *la filosofía cristiana*, o filosofía del cristianismo, como su núcleo y forma más auténtica.

[2] Véase la recensión bibliográfica de más de 1.000 estudios sobre el tomismo en *Bulletin Thomiste* t.1-12 (Le Saulchoir, Kain-París 1924-1965), seguida de *Rassegna di Lit-*

LOS PERSONALISTAS CRISTIANOS

El personalismo.—Los autores aquí estudiados han popularizado el término de «personalismo» como principio y carácter propio de su filosofía y profundizado en las exigencias de la concepción personalista. Fuera de ellos, ninguna otra corriente ha reclamado a este concepto como constituyendo un sistema, fuera del reducido grupo de los *personalistas* norteamericanos, capitaneados por B. P. Bowne, y que derivan del neoidealismo pluralista y espiritualista de Royce, de que antes se hizo mención (t.6 c.5 p.217ss). Sin embargo, exaltar la persona humana, hablar del momento personalista en diversos aspectos de la filosofía y de las ciencias humanas, es común a los pensadores modernos.

Personalista, en sentido amplio, es toda filosofía que reivindique la dignidad de la persona, en el campo ontológico, gnoseológico, moral o social, contra las negaciones materialistas o inmanentistas. En sentido más riguroso, puede llamarse personalismo o filosofía personalista la doctrina que *centra* en el concepto de persona el significado de la realidad. La visión personalista podría tener su expresión integral en la siguiente fórmula: «El ser en su principio es personal, y todo cuanto no es personal en el ser deriva de la persona, como medio de manifestación o de comunicación entre las personas».

Al personalismo se oponen los sistemas del materialismo y el positivismo, como también, en diverso grado, todas las formas de idealismo y de intelectualismo inmanentista y criticismo que establecen el principio del conocimiento en la pura conciencia o en un logos abstracto e irreal separado del principio concreto y sustancial. La forma extrema es el logicismo lingüístico y estructuralismo modernos, que marcan la alienación total del principio concreto y personal, reduciendo el conocimiento a mera sistematización de datos empíricos. La ontología personalista afirma la «consustancialidad» del ser y del pensamiento en el verbo del ente pensante, sin resolver el ser en el pensamiento ni el pensamiento en el ser.

Por otra parte, es esencial al personalismo una afirmación de la persona racional y libre, y, por tanto, espiritual. Las fi-

teratura Thomistica t.1-5 (1966-1970), t. 6 (1974) (Nápoles, Edizioni Domenicane Italiane; Roma, Editore Herder). Los volúmenes del fondo del *Bulletin Thomiste* se venden ahora en la Librería Herder de Roma. Posteriormente, como luego se dice, Van Steenberghen ha recensionado más de 15.000 títulos de bibliografía tomista.

losofías del mundo pagano no se elevan a tal espiritualismo, por lo que no llegaron a una filosofía personalista, aunque enseñaron muchos elementos básicos de la misma, como la individualidad consciente y libre, y en el campo jurídico subrayaron la dimensión y derechos de la persona humana.

El terreno propio del personalismo es el cristianismo.—La doctrina personalista en su plenitud surge con el cristianismo, como observaba Mounier. La inspiración personalista se da toda entera en el Evangelio con la revelación del Padre, cuya imagen perfecta del Verbo de verdad se encarna en Cristo, que marca a sus hijos, las criaturas racionales, con la impronta personal de imágenes suyas, las cuales, destinadas a la salvación por Cristo, son objeto de su desbordante amor de predilección y de providencia singular, llamados a la comunicación con las personas divinas. No es extraño que, ya desde la primera reflexión de los Padres, surja pujante una especulación sobre la persona, aplicada directamente a la comprensión de las Personas de la Trinidad y a la personalidad divino-humana en Cristo, cuya expresión más completa se encuentra en San Agustín.

Fue Santo Tomás quien, recogiendo este legado de la tradición patrística y escolástica primera, construyó una teología completa de las personas divinas y de la persona de Cristo, y desde ella elaboró la metafísica de la persona humana, que ha sido la fuente de la especulación de los siguientes siglos. Sus textos, repetidos luego constantemente, parten de la valoración axiológica de la definición que Boecio esboza de la persona: «sustancia individual de naturaleza racional», sobre la que explica el constitutivo ontológico de persona como «individuo de naturaleza intelectual por sí mismo subsistente». La persona, en efecto, es un nombre de perfección que expresa *la dignidad y perfección de cada cosa,* por lo que la persona humana es «el ser perfectísimo en toda la naturaleza». La dignidad y perfección ontológica del ser está «en existir por sí» y con entera independencia, y la dignidad de perfección dinámica de este ser sustancial, subsistente por sí en su naturaleza racional, está en poseer *el dominio de sus propios actos,* como ser libre y responsable. De ahí fluye *su condición de persona moral y social,* de ser sujeto de derechos, que se implantan inmediatamente en su misma subsistencia autónoma de persona metafísica, como ser inteligible, libre, y por ello espiritual.

Sobre estos principios básicos se desarrolló la filosofía

cristiana, que fue siempre personalista. Y tal personalismo perduró en todos los sistemas que reciben el espiritualismo teísta. Una inflexión fundamental de esta tradición común aparece solamente en Kant, que exaltó la persona humana como «fin en sí», valor absoluto y autónomo, desligándola del orden a Dios, y proclamando así *la autonomía moral,* que se difundió por todo el racionalismo y la Ilustración en la mayor parte de los sistemas morales modernos. Este personalismo autónomo y desviado es el que se ha propagado a través de Scheler y filósofos de los valores, que parten de una decidida afirmación personalista. La denominación primera de personalismo a un sistema se remonta a la obra de Charles Renouvier *Le personnalisme* (1903), que presenta la doctrina de la personalidad como última definición de su neocriticismo en conexión con la tradición espiritualista francesa, y por ello se eleva al reconocimiento de una persona primera y creadora como principio de la unidad armónica de las leyes que gobiernan los seres inteligentes y el mundo, según se ha explicado (t.5 c.15 p.581ss).

Otras filosofías recurren con insistencia a la dimensión personalista, como el existencialismo, especialmente en sus representantes cristianos Kierkegaard y Marcel; en el ateísmo de Sartre, sin embargo, la tendencia existencialista alcanza una meta opuesta a su dirección inicial. Y, en general, entre los pensadores modernos —filósofos, sociólogos o cultivadores de la psicología y el derecho—, la afirmación personalista como apelación a las exigencias y a los derechos de la persona o estudio de su estructura y formación es universal y constante, aun negada su íntima realidad espiritual, como en el materialismo marxista y positivismo. Signo inequívoco de que el personalismo como tal no defiende un sistema acabado y distinto. Sólo el grupo siguiente de pensadores franceses ha erigido el personalismo como concepción propia, centro y principio de todo su filosofar.

EMMANUEL MOUNIER (1905-1950), original filósofo cristiano, es el creador de este movimiento del personalismo francés, que tan alta celebridad ha obtenido en el pensamiento actual.

Vida y obras.—Nació Mounier en Grenoble, en el seno de una familia modesta de campesinos. En sus carnés de notas no faltan detalles, sobre todo, de la infancia. *Je suis un montagnard,* dice de sí, por el vasto cerco de montañas que rodea a su ciudad natal.

Y se complace en señalar que sus cuatro abuelos eran campesinos curtidos por el trabajo, gentes sencillas y de sentimientos nobles viviendo en contacto con la naturaleza. Apenas conoció a los abuelos paternos, por lo que sus recuerdos se dirigen a los maternos, que convivieron en la familia. El abuelo, hombre del campo, era trabajador fuerte y de gran bondad; «la prueba es que era socialista, y se dejaba robar por todo el mundo». La tendencia socialista de nuestro héroe tiene ahí su primera raíz.

Otros recuerdos reflejan la esmerada educación cristiana que recibió desde su primera infancia, pues las familias eran creyentes por ambas ramas, y en la línea paterna se contaban bastantes sacerdotes. Según sus memorias, desde los siete años acompañaba a su madre, que más tarde le llevaba el sábado a «las confesiones en la iglesia sombría». Diversas alusiones hablan de retiros y de la práctica de otras piadosas costumbres, de oración asidua y vida interior, de «la presencia de Dios» que suscitaba en su espíritu la contemplación de la naturaleza... Creció, además, en el seno de la familia hasta los diecinueve años, rodeado de sus padres, abuelos y hermana mayor, Magdalena, con la que mantendrá amplia correspondencia. Su fe cristiana maduró así en el ambiente recoleto de la vida familiar y provinciana, sin mayores obstáculos de influencias mundanas.

En Grenoble cursó Mounier las primeras letras y sus estudios de liceo, iniciándose también en filosofía bajo la guía de su maestro, Jacques Chevalier, profesor de la Universidad y gran pensador católico, con quien seguirá muy unido. A los diecinueve años es enviado a París para estudiar medicina por iniciativa de sus padres. Después de dos años de vacilaciones y frustraciones, abandona la carrera para seguir su vocación preferida: la filosofía, cursando estudios en la Universidad. Recibido el diploma, comienza su actividad docente como agregado de cátedra. Pero, más que a la filosofía académica, su interés se dirige a la militante de escritores actuales. Estudió a Péguy, cuyo recio pensamiento de católico comprometido le entusiasma, influencia que fue decisiva en él. Encontró a Maritain, Marcel, Berdiaev, Guitton, con quienes mantiene amistad, y se relaciona con otros pensadores, teólogos y religiosos eminentes. Su formación principal había sido en la tradición del espiritualismo francés, desde Pascal a Blondel y Bergson.

En 1930, con ocasión de preparar la tesis doctoral, pensó primero en la *mística española*, para lo cual intentó aprender el español, e hizo un viaje a Salamanca; luego pasó al tema del pecado, y por fin lo realizó sobre el autor favorito: Péguy. Pero Mounier se revela pronto, más como hombre de acción y escritor fácil, imaginativo y personal que como filósofo especulativo. Piensa entonces en una labor de orientación moderna del pensamiento católico en el orden temporal, y para ello proyecta una revista de largo alcance.

En 1932 abandona la enseñanza y, en colaboración con G. Izard y A. Déléage, funda la revista *Esprit*, de la cual pasa a ser director y animador hasta su muerte. Desde entonces, su actividad organiza-

tiva e intelectual se vuelca sobre la revista y se identifica con ella: traza el plan de cada número, señala los colaboradores, busca las ayudas financieras, se ocupa de su difusión y de recabar suscriptores. Su labor de escritor se centra también en la revista; casi todas sus obras aparecen primero por entregas en ella. La revista *Esprit* pretende asimismo ser el órgano de un movimiento para propagar ese nuevo modo de pensamiento: es el *personalismo*, concebido, a la vez, por Mounier, y cuyo inicial programa aparece en el número primero de la revista (octubre de 1932) con el título *Refaire la Renaissance*: volver a hacer el Renacimiento bajo la consigna «primacía de lo espiritual». Contra «el desorden establecido» reivindica la eficacia de los medios espirituales, proclamando los derechos de la persona humana.

La revista fue creciendo, adquiriendo pronto resonancia como bandera de un movimiento progresista y crítico del «desorden establecido», el de la sociedad de entonces. Él mismo Mounier se multiplicaba, organizando reuniones y dando conferencias para darlo a conocer, creando por provincias pequeños grupos del nuevo movimiento personalista. Pronto vinieron las críticas de otros sectores, dada la tendencia avanzada y revolucionaria de su contenido. En especial durante la guerra de España, Mounier adoptó una actitud declarada a favor de los republicanos y de dura crítica contra los nacionales y su lucha por la fe cristiana, admitiendo estrecho diálogo y relaciones amistosas con exiliados del comunismo español. El arzobispo de París exigió un informe sobre su ideario, y en 1936 se temió una condena de Roma, que no llegó. En su defensa, Mounier alegaba que la mayoría de los colaboradores eran católicos que intentaban infundir el espíritu del Evangelio en el orden temporal, aunque la publicación se constituyó abierta a otras ideologías que han expresado su opción por los pobres y la clase proletaria.

En 1938, Mounier contrajo matrimonio con Paulette Leclercq, que se constituye también en fiel colaboradora de su trabajo intelectual y va a ordenar sus escritos, preparando la edición póstuma de sus obras. Al estallar la guerra en 1939 es movilizado (para servicios auxiliares, por ceguera casi total de un ojo), y, tras la ocupación de Francia y la firma del armisticio, abandona París, residiendo en su tierra natal. Con permiso del Gobierno de Vichy, la revista reaparece en la zona Sur. Pero a los pocos meses, en julio 1941, de nuevo es prohibido, y Mounier es encarcelado bajo la acusación de rebeldía y conspiración con la Resistencia. Después de largo proceso, a fines de 1942 es absuelto y puesto en libertad, pero debe vivir en la clandestinidad, dedicándose a terminar el libro sobre el carácter. Después de la guerra reanuda la publicación de *Esprit* en París, que se convierte en una de las voces más representativas del cristianismo de vanguardia, y el movimiento personalista creado en torno a ella se difunde por Europa. La muerte le sobreviene en plena actividad, por agotamiento y crisis cardíaca (marzo de 1950), en la pequeña comunidad, por él fundada, de su familia y la de sus colaboradores.

Los escritos de Mounier son numerosos, y asombra tan abundante producción en una vida que termina a los cuarenta y cinco años. Se trata de ensayos publicados primero en la revista (formados algunos por colección de artículos) antes de tener edición aparte. Son: *La pensée de Charles Péguy* (París 1931), *Révolution personnaliste et communautaire* (1935), *De la propriété capitaliste à la propriété humaine* (en «Esprit» [1934], ed. *Liberté sous conditions,* 1946), *Manifeste au service du personnalisme* (1936), *Pacifistes ou bélicistes?* (1939), *Anarchie et Personnalisme* (en «Esprit», 1937), *Personnalisme et Christianisme* (en «Recueil de l'Université Cath. de Washington» [1939], ambos, con el anterior, reunidos en *Liberté sous conditions,* París 1946), *L'affrontement chrétien* (Neuchâtel 1945), *Traité du caractère* (París 1946), *Introduction aux existencialismes* (1946), *Qu'est-ce que le personnalisme* (1947), *L'éveil de l'Afrique noire* (1948), *Le Personnalisme* (1949), *Feu de la chrétienté* (1950), *La petite peur du XX' siécle* (1948).

Póstumos aparecieron las colecciones de artículos *Les certitudes difficiles* (en «Esprit», 1951) y *L'espoir des désesperés* (en «Esprit» [1953], estudios sobre Malraux, Sartre, Camus) como los extractos de su correspondencia y de sus notas o *Carnets de route,* seleccionados por su esposa, Paulette, y publicados bajo el título *Mounier et sa génération* (en «Esprit», 1954), quien también preparó la edición completa de *Oeuvres* con la bibliografía del sinnúmero de artículos de revistas que Mounier, escritor y periodista, fue publicando [3].

Personalismo comunitario.—Es el título que ha dado Mounier a su nuevo pensamiento filosófico ya desde la primera obra que lo inicia, la colección de artículos *Revolución personalista y comunitaria,* que van de 1932 a 1935, en que las

[3] EDICION DE OBRAS COMPLETAS: *Oeuvres,* 4 vol. (Paris, Edit. du Seuil, 1961-1963).

TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: *Tratado del carácter* (Buenos Aires, 1955, [2]1971), *Manifiesto al servicio del personalismo* (Buenos Aires 1965; Madrid, Taurus, 1967), incluyendo *Personalismo y cristianismo* p.276-359; éste también como *Personalismo católico* (México 1940); *El afrontamiento cristiano* (México 1964), *Introducción a los existencialismos* (Madrid 1949), *¿Qué es el personalismo?* (Buenos Aires 1956), *El miedo del siglo XX* (Madrid 1957), *Fe cristiana y civilización* (Madrid 1958), *El compromiso de la acción* (Madrid 1967, sección de *El personalismo*), *Personalismo y anarquismo* (Buenos Aires 1973), *Comunismo, anarquía y personalismo* (Madrid 1973).

Bibliografía.—Número especial de *Esprit* (1950) n.174 (con varias colaboraciones); número especial de *Esprit* (1959, homenaje); A. RIGOBELLO, *Il contributo filosofico di E. Mounier* (Roma 1955); M. MONTANI, *Il messagio personalista di Mounier* (Milán 1959); L. GUISSARD, *E. Mounier,* trad. esp. (Barcelona 1965); V. MELCHIORRE, *Il metodo di Mounier* (Milán 1960); P. SIENA, *Il profeta della Chiesa proletaria: E. Mounier* (Turin 1965); J. CONILH, *E. Mounier: sa vie, son oeuvre, avec une exposé de sa philosophie* (Paris 1966); C. MOIX, *El pensamiento de Emmanuel Mounier* (Barcelona 1963); C. AMATO, *Il personalismo rivoluzionario di E. Mounier* (Messina 1966); G. CAMPANINI, *La rivoluzione cristiana. Il pensiero politico di E. Mounier* (Brescia 1967); L. BRAEGGER, *Die Person in Personalismus von E. Mounier* (Friburgo 1942); J. M. DOMENACH y J. GOGUEL, *Pensamiento político de Mounier* (Madrid 1966); C. DIAZ, *Personalismo obrero* (Madrid 1969); R. COLL-VINENT, *Mounier y el desorden establecido* (Barcelona 1968); M. ZURDO, *De Mounier a la teología de la violencia* (Madrid 1969); N. ZAZA, *Étude critique de la notion d'engagement chez E. Mounier* (Ginebra 1955); C. DIAZ, *E. Mounier,* en *Introducción al personalismo actual* (Madrid, Gredos, 1975).

tres palabras condensan todo el programa de acción del movimiento *Esprit*. Ante todo, es un *personalismo;* las otras dos denominaciones giran en torno a él y extienden su significado. De hecho, en los demás ensayos lo llama, simplemente, «personalismo». Pero la persona no podrá realizarse sino en un universo de comunicación entre personas, en una auténtica comunidad que desenvuelva y organice todas las estructuras sociales y políticas en espíritu comunitario y para los fines del desarrollo de las personas. Y, a la vez, tal personalismo envuelve «la exigencia revolucionaria» que haga cambiar y renovar profundamente la actual y decadente civilización.

«Llamamos personalista a toda doctrina, a toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sostienen su desarrollo», proclama Mounier al comienzo de su *Manifiesto*. Este primado de la persona es el *primado de lo espiritual*, el «primado del espíritu», clama con insistencia en el escrito anterior. El primado de lo espiritual define esencialmente el personalismo, el cual no se da sin las cualidades y valores del espíritu; no de un «espíritu impersonal, porque lo impersonal es la materia... *espiritual es igual a personal*»[4].

Mounier unirá continuamente su concepción personalista con el espiritualismo, que es la otra tónica de su pensamiento. En lo siguiente le veremos definir la persona como ser espiritual e independiente en que se centran todos los valores, entre los cuales el más eminente es el de la libertad. Sin duda, admite a veces diversos grados en el ámbito de lo espiritual, como acepta también varios grados de personalización y varios personalismos. Hay un personalismo cristiano, un personalismo agnóstico y hasta un personalismo socialista, con tal de que acepten el primado de la persona como principio de todo el vivir humano y social. El personalismo no es «un sistema cerrado», una sistematización conclusa que se deriva de unos supuestos por vía de deducción, cuando más bien procede por intuiciones. Pero «es una filosofía» y no una actitud: «una doctrina ligada a la historia, no un esquema intelectual que se transporta intacta a través de la historia». Tiene como afirmación central «la existencia de personas libres y creadoras e introduce en el corazón de las estructuras un principio de imprevisibilidad que disloca toda voluntad de sistematización definitiva». Por eso, tal idea general de personalismo

[4] *Révolution personnaliste et communautaire*: 1.º en *Oeuvres* t.1 (París 1961) p.137 173; *Manifiesto al servicio del personalismo*: 1.º, trad. esp. (Madrid, Taurus, 1967) p.10.

puede comprender «diferentes filosofías», las cuales han de converger en una serie de aquiescencias o de verdades de base que sean fundamento para establecer «una civilización dedicada a la persona humana». Y la medida de las mismas es la *acción;* la concepción personalista va esencialmente dirigida a la praxis, a modelar la vida individual y social del hombre con vistas a organizar la nueva civilización personalista [5].

De entre estas filosofías y pluralidad de personalismos, Mounier hace suyo y expone con entera convicción el *personalismo cristiano,* porque «el cristianismo aporta una noción decisiva de la persona», culminando los primeros y errantes esbozos del pensamiento griego. La clave de esta concepción cristiana es que ha erigido a cada individuo humano «en un absoluto, afirmando la creación *ex nihilo* y el destino de cada persona. El Ser supremo, que los trae a la existencia por amor, no hace ya la unidad del mundo por abstracción de una idea, sino por una capacidad infinita de multiplicar indefinidamente los actos de amor singulares... Por encima de las personas ya no reina la tiranía abstracta de un destino, de un cielo de ideas o de una persona impersonal... sino un Dios también personal, aunque de manera eminente; un Dios que ha dado de su persona para asumir y transfigurar la condición humana y que propone a cada persona una relación singular de intimidad, una participación en su divinidad». Dicho personalismo cristiano no sólo se constituye por la vinculación de la persona humana a Dios creador, sino también al orden de la Encarnación y al Cuerpo místico de Cristo [6].

Tal fusión del orden natural de la creación con el orden sobrenatural, de lo filosófico y lo teológico, es común en la especulación personalista de Mounier. Así se constituye un *orden social espiritual,* o «el universo personal», que es el propio personalismo cristiano, donde los medios naturales de acción y estructuras de la sociedad humana se encaminan y orientan al fin sobrenatural [7].

[5] *Qu'est-ce que le personnalisme?:* 1.ª t.3 p.181-182; *Le personnalisme* (1949): 1.ª t.3 p.429-433 460; *Manifiesto al servicio del personalismo.* 1.ª, ed. cit., 9-10.

[6] *Le personnalisme* III p.431-433. Ibid., p.434: «Este absoluto de la persona no escinde al hombre ni del mundo ni de los otros hombres. La encarnación confirma la unidad de la tierra y del cielo, de la carne y del espíritu, una vez asumido el valor redentor de la obra humana. La unidad del género humano está, por primera vez, plenamente afirmada y dos veces confirmada: cada persona es creada *a imagen de Dios;* cada persona, llamada a formar un inmenso Cuerpo místico y carnal en la caridad de Cristo. La historia colectiva de la humanidad, de la que los griegos no tenían idea, adquiere un sentido, y un sentido cósmico».

[7] Véase *Révolution personnaliste et communautaire:* 4.ª t.1 p.375-378 379-389; y, sobre

Este personalismo, con su proyección esencial a lo comunitario, con todas sus aplicaciones al mundo de las estructuras sociales, económicas, políticas y hasta culturales, y con la intención de una reforma drástica y cambio revolucionario en las mismas desde un enfoque y visión personalistas, constituye el tema único sobre que gira todo el pensamiento de Mounier y la materia de sus escritos. Mounier no cesa de invocar en ellos su idea personalista de que todas las formas de convivencia humana y actividad social deben ponerse al servicio de la persona. Su discurso elocuente, de estilo fácil y abundante, vuelve reiteradamente sobre las mismas ideas, amplificándolas con nuevos aspectos y reflexiones, en lucha apasionada contra las tendencias ideológicas que han llevado a la despersonalización y decadencia de la civilización actual.

Por lo mismo, su pensamiento es marcadamente asistemático; ya ha declarado que rehúye todo sistema; diversas corrientes y opiniones convergen en la construcción del personalismo, y de ellas asumirá motivos particulares. No cabe, pues, reducir a sistematización coherente su doctrina, y sólo apuntaremos otros rasgos más salientes.

La persona y sus dimensiones.—Para definir lo que es el personalismo se ha de comenzar por definir qué es una persona. Con frecuencia, Mounier ha intentado expresar el concepto de persona, algo a modo de una definición filosófica; pero su profusa literatura se pierde en una selva de descripciones fenomenológicas, en una serie de caracterizaciones sobre la constitución de la personalidad psicológica de hombre que llevan a una gran confusión. Ha insistido que la noción de persona no es objeto de «verdadera definición. Siendo persona la presencia misma del hombre, su característica última no es susceptible de definición rigurosa. Ella se revela mediante una experiencia decisiva, propuesta a la libertad de cada uno; no la experiencia inmediata de una sustancia, sino la experiencia progresiva de una vida, la vida personal. Ninguna noción puede sustituirla».

Sin embargo, en ese mismo lugar de la obra principal: *Manifiesto al servicio del personalismo,* ofrece una aproximación o «designación bastante rigurosa», cuya primera parte, teórica, dice así: *«Una persona es un ser espiritual constituido como tal*

todo, *Personalismo y cristianismo* 1.ª, trad. esp. (Madrid, Taurus, 1967) p.288-291 y a lo largo de todo el ensayo

por una forma de subsistencia y de independencia en su ser»[8]. La fórmula contiene los datos esenciales de la noción tradicional: un ente intelectual o espiritual subsistente e independiente en el ser. Le falta el componente básico de la definición boeciana: «sustancia individual de naturaleza intelectual», es decir, que ese ser espiritual es sustancia compuesta de alma y cuerpo, espíritu y carne. Pero añade en seguida en su peculiar terminología: *«La persona, en el hombre, está sustancialmente encarnada*, mezclada con su carne, aunque trascendiendo a ella». Y es justamente uno de los aspectos más acentuados en sus escritos: que el hombre es un «espíritu encarnado», «una existencia incorporada», en que la carne es la expresión del espíritu; el medio de comunicación con las otras personas es siempre el cuerpo, como principio también fundante de toda manifestación exterior de la persona.

Algunos autores parecen sostener que Mounier ha negado la concepción tradicional de la persona como sustancia, la sustancialidad de la persona. Sería «un yo parcial (una personalidad) que tiende a ser persona... una tensión sin substrato, agotamiento intencional que la conforma como una estructura siempre en devenir. No una tendencia insatisfecha, sino intencionalidad operante». En vez de la sustancialidad, «la categoría constitutiva de las demás sería la relación intencional»[9].

Esta interpretación es, a todas luces, errónea. Si bien Mounier no emplea casi el término «sustancia», como tampoco otros tecnicismos escolásticos, su concepción de la estructura ontológica del hombre es la tradicional en el sentido sustancialista. Ya ha definido la persona humana como un ser espiritual subsistente e independiente, añadiendo que es espíritu encarnado, en composición sustancial con la carne o el

[8] *Manifiesto al servicio del personalismo:* 2.°, trad. cit., p.75-76. La definición sigue: «*Mantiene* esta subsistencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda la actividad en la libertad y desarrolla por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación». Esta segunda parte, bien separada de la anterior por la frase «mantiene esta subsistencia», obviamente ya no se refiere a la constitución ontológica de la persona, cifrada en la subsistencia del ser espiritual, sino al desarrollo psicológico de la misma o a su personalización, donde reúne casi todas las características que va a desarrollar en torno a ella. Cf. p.77 la otra frase que se cita, donde se señala también la doble constitución ontológica y dinámica: «Para el cristianismo, se funda sobre la creencia de la fe de que el hombre *está hecho a imagen de Dios desde su constitución natural y que está llamado a perfeccionar la imagen en una participación progresivamente más íntima en la libertad suprema de los hijos de Dios*».

[9] CARLOS DÍAZ, *Emmanuel Mounier*, en *Introducción al personalismo actual* (Madrid, Gredos, 1975) p.23-25. El breve estudio del autor, además de superficial, está plagado de críticas incoherentes.

cuerpo. Tal modo de ser no puede ser sino sustancia, no un accidente o un ser en devenir. Es lo que repite en los demás escritos. En el extenso *Tratado del carácter*, dedicado enteramente a la descripción psicológica de los factores que componen el carácter y a la clasificación de sus distintos tipos, presenta primero al hombre en su estructura fundamental como constando de *cuerpo y alma* o espíritu, formando «la unidad del compuesto humano». En oposición al falso espiritualismo y dualismo de Descartes, que presentaba los dos principios como sustancias distintas, y residiendo la persona humana enteramente en el espíritu, Mounier subraya con fuerza la íntima y esencial compenetración de ese espíritu y la carne. «Dejemos, pues de representarnos el 'cuerpo' y el 'espíritu' como dos personajes de una figura coreográfica. El hombre es, en cada instante, una compenetración de alma y carne... El hombre es, por entero, espiritual y carnal, que en la vida personal trasciende los fenómenos particulares y traduce la solidaridad órgano-psíquica»[10]. Y «la persona (decía en otro lugar) es el volumen total del hombre».

De igual suerte, en la última síntesis: *El personalismo*, repetía esta misma concepción de su antropología como esquema del «*realismo personalista*. El hombre es un cuerpo con igual título que es espíritu, todo entero *cuerpo* y todo entero *espíritu*... La unión indisoluble del alma y del cuerpo es el eje del pensamiento cristiano, el cual no opone el espíritu y el cuerpo o la materia en la acepción moderna». El hombre «es un ser natural que por su cuerpo forma parte de la naturaleza», y por su espíritu trasciende este universo material en que se halla inmerso. «Esta emergencia de la persona creatriz puede leerse en la historia del mundo»[11].

Es, sin embargo, verdad que Mounier habla otras veces de libertad, espontaneidad creadora; de un hacerse o realizarse la persona humana por sus actos en el curso de su vida. Pero ésta es la perspectiva de la persona como *personalidad* o

[10] *Tratado del carácter* c 3, trad. esp. (Buenos Aires 1971) p 108-111; cf. p.559-564. Esta antropología sustancialista se implica también en su constante afirmación del hombre creado a imagen de Dios.

[11] *Le personnalisme:* 1.°, *L'existence incorporée* III p.441-444. Más tarde (p.459-460) rechaza de plano la teoría existencialista de que el hombre no tiene esencia fija, sino que su ser consiste en hacerse: «Pero una cosa es rehusar la tiranía de las definiciones formales y otra cosa negar al hombre, como a veces el existencialismo, toda esencia y toda estructura. Si cada hombre no *es* sino lo que *se hace*, no hay ni humanidad, ni historia, ni comunidad». De ahí se sigue, añade, «*la unidad de la humanidad* en el espacio y tiempo, presentida en algunas escuelas de la Antigüedad, afirmada en la tradición judeo-cristiana». Es decir, la unidad de la esencia eterna, de la especie humana.

perfección y compleción de la misma. Ambas dimensiones son netamente distinguidas: «Mi persona no es mi personalidad», dice. La persona, ya constituida ontológicamente, tiende en su vida al «autodesenvolvimiento» o plena realización de sí, a la formación y «apoteosis» de la personalidad. Hay en ella un proceso o tensión dialéctica sea a la *despersonalización* o a la *personalización*[12]. En su lenguaje retórico, ajeno a la precisión terminológica, se funden a veces y se unen ambos aspectos.

A este segundo plano de la *personalidad psicológica* se refiere casi todo el trabajo de análisis de Mounier, a través de una serie de caracterizaciones fenomenológicas que llama las *dimensiones de la persona.* En un principio señala tres fundamentales: *vocación, encarnación, comunión* son tres *dimensiones de la persona. a)* La *vocación,* que entiende como el principio de «*unificación* progresiva de todos mis actos y, mediante ellos, de mis situaciones, es el acto propio de la persona», es «el principio espiritual de vida, que no reduce lo que integra, sino que lo salva, lo realiza al recrearlo desde el interior». Se puede «definir la persona como una vocación unificadora». *b)* La persona es también *encarnación,* porque, siendo espíritu encarnado, jamás puede desembarazarse de las condiciones y servidumbres de la materia. No se trata de evadir la vida sensible y particular. *c)* Por fin es *comunión,* pues «mi persona no se encuentra sino dándose a la comunidad en que se integran las personas singulares». Comunión es principio de la vida comunitaria que «se inserta en el corazón mismo de la persona». A todo ello se agregan «los tres ejercicios esenciales de la formación de la persona: la *meditación,* a la búsqueda de su vocación; el *compromiso,* reconocimiento de su encarnación; el *desprendimiento,* indicación al don de sí y a la vida en otro». Pero eso, en la recensión paralela del *Manifiesto,* pasan a ser «*cinco* los aspectos fundamentales de la persona»[13].

En este contexto, Mounier presenta su tesis de la *radical distinción entre persona e individuo.* «Mi persona no es mi individuo. Llamamos individuo la difusión de la persona en la superficie de la vida que se complace en perderse en ella... El individuo es la disolución de la persona en la materia». La persona se opone al individuo, que es *dispersión,* reflujo en mí

[12] *Révolution personnaliste et communautaire.* 2.º, *Lignes de départ* t.1 p.179-181; *Le personnalisme* 4.º t.3 p.444.

[13] *Révolution personnaliste:* ibid., p.178-179; *Manifiesto al servicio del personalismo:* 2.º, trad. cit., p.78-93.

de la multiplicidad desordenada e impersonal de lo impersonal de la materia. Todos los desórdenes egoístas nacerían del individuo: avaricia, instinto de propiedad, complacencia en los propios intereses, agresividad altanera y reivindicación de los propios derechos, etc. Mientras que la persona es señorío, integración, generosidad, a la inversa del individuo. Como la persona nace de la parte espiritual, el individuo procede de la materia. De la dimensión de individuo brotaría el *individualismo,* que corroe y destruye la vida social, frente al cual Mounier manifiesta una oposición irreconciliable [14].

Sin embargo, tal distinción no atañe al plano ontológico, pues ahí mismo y con frecuencia Mounier afirma que la persona es un individuo, es singularidad. «En esta oposición del individuo a la persona no es preciso ver más que una *bipolaridad,* una tensión dinámica entre los movimientos interiores, el uno de dispersión, el otro de concentración». Pues «no hay estado en mí que no esté, en cierto grado, personalizado, ni zona de mi persona que no esté, en cierto grado, individualizada o materializada» [15].

La enumeración de características o dimensiones de la persona no acaba aquí. Sobre todo en *Le personnalisme,* Mounier ha añadido otras notas distintivas. Ahora se centran en la *comunicación,* «hecho primitivo» que responde a la anterior de «comunión». Este «acto primero de la persona», que marca todas las estructuras sociales, se funda, a su vez, sobre *cinco actos originales:* 1) *Salir de sí,* en cuanto la persona es capaz de «desposesión», de liberarse de sí, con una ascesis de lucha para desprenderse de su amor propio y egocentrismo. 2) *Comprender,* cesar de situarme en mi propio interés para dar acogida al de los demás, ser todo para todos sin dejar de ser uno mismo. 3) *Asumir sobre sí* el propio destino. 4) *Dar,* significando la *generosidad* o la gratuidad del don de sí sin medida y sin esperanza de retorno. 5) *Ser fiel,* implicando la continuidad en la entrega personal al amor y la amistad. «La fidelidad personal es fidelidad creadora». Entre todas confirmarán la comunión libre *en el amor.* «El acto de amor es la más fuerte *certeza* del hombre, el *cogito* existencial irrefutable: Yo amo, luego el ser es y la vida vale» [16].

[14] *Révolution personnaliste* p.176-177, *Manifiesto al servicio del personalismo* p.78-81

[15] *Manifiesto al servicio...* p.79. Mounier inaugura así la distinción de individuo y persona, muy acentuada luego por Maritain.

[16] *Le personnalisme:* 2.ª t.3 p.453-455.

El movimiento de comunicación hacia los otros se conjuga con el contrapuesto de *conversión íntima*, o de *subjetividad y vida interior*, otra dimensión básica de la persona, descrito por los actos del *recogimiento* (el *sobre sí*), el *secreto* (el *en sí*), como expresión de reserva, discreción, y el *pudor* respecto de los sentimientos de la persona, y que configuran la *intimidad* del vivir privado. Ambos movimientos constituyen la *dialéctica interioridad-objetividad*, pues a la tendencia de exteriorización sigue el de interiorización, como sístole y diástole de la vida personal, a la que se añade la otra de *apropiación y desapropiación*, como afirmación y negación sucesivas de sí [17].

A ellas sigue la otra dimensión de *afrontamiento*, por la que la persona se expone, afronta los riesgos de un ambiente hostil, y que expresa lo *excepcional* en la afirmación de la singularidad, es decir, la *lucha* y protesta inconformista, hasta la violencia y ruptura, contra un orden establecido que sofoca la persona. Es donde sitúa Mounier a continuación un análisis de *la libertad*, que en realidad es, para él, la categoría más esencial de la persona, en favor de la cual lucha con pasión en todos sus escritos frente a todos los sistemas políticos que tratan de mitificar la libertad personal. El análisis teórico es, no obstante, moderado, abogando aquí Mounier por una libertad «bajo condiciones», responsable y dirigida al bien, frente a los excesos de una ilusión libertaria [18].

Y la libertad es el signo inequívoco de la *trascendencia*. Tal es la dimensión más elevada de la persona y nota esencial de su «eminente dignidad», que Mounier destaca en todos sus escritos, resaltando su aspecto fundamental o la aspiración trascendente de la persona hacia su principio originante que es Dios. Aquí señala las direcciones finitas de nuestro ser personal como trascendencia de proyección hacia el universo de los *valores*, todos los cuales «se agrupan, para el personalismo cristiano, bajo la apelación singular de una persona suprema», aunque otros pensadores (Scheler, Jaspers, Hartmann) los presentan como autónomos. Y ensaya la articulación de las grandes direcciones del valor (la felicidad, la ciencia), trazando el esbozo de una teoría personalista de la verdad o el conocimiento de los valores morales en una ética personalista, del arte como estética personalista, y hasta los valores de la historia y de los valores religiosos [19].

[17] Ibid., 3.° p.462-469.
[18] Ibid., 4.°-5.° p.470-484.
[19] Ibid., 6.° p.485-497.

El cuadro termina con la última nota o dimensión de la persona, que es *el compromiso (l'engagement)*, sobre el que sitúa un ligero análisis de la *acción*, enumerando las formas de la praxis humana: técnica, económica, de la operación ética y de la acción contemplativa, con breves reflexiones sobre el puesto central del trabajo en la vida espiritual de la persona y una última panorámica sobre las instituciones sociales. La trascendencia de los valores queda así reafirmada en el personalismo.

La analítica de la persona no se agota con esta descriptiva principal de Mounier. Su fecunda inventiva, servida por su desbordante elocuencia, ha descubierto otras varias características en torno a la persona, que deja dispersas en sus escritos, tratando de recoger, con típico eclecticismo, los muchos aspectos que la fenomenología existencialista, desde Kierkegaard a Marcel y Sartre, había ya antes desarrollado [20].

Expansión de la persona en la comunidad. Régimen comunitario y sus grados.—Como ya se dijo, el personalismo de Mounier no se acaba en el simple análisis de la persona, lo cual no tendría sentido para él. Es esencialmente comunitario, y se proyecta en todos los niveles de la comunidad, de las instituciones sociales, que han de ser inspiradas por la afirmación y prerrogativas de la persona. El estudio de esta vida comunitaria y sus modos forma la segunda parte de la teorización de Mounier, y la más extensa, pues llena la mayoría de sus escritos. No siendo posible recoger su inmensa lucubración comunitaria, apuntamos sólo algún momento esencial.

Sobre la estructura de lo comunitario, nuestro autor sostiene que la comunidad no se identifica, sin más, con la sociedad. No ha habido nunca tantas sociedades, grupos, asociaciones de todo tipo, y menos se han dado de verdadera comunidad. «La despersonalización del mundo moderno ha traído la decadencia y la disgregación de la idea comunitaria». En medio de tanta multiplicidad de sociedades, en la vida social de hoy domina la masificación, la sociedad sin rostro, «donde flotan los individuos sin carácter, impersonales y anónimos». Es el *mundo del se*, reino del «se dice» y del «se hace» (reino del *on*), donde surgen las *masas*, aglomerados humanos sacudidos por

[20] Ibid., 7.ª p.498-506. Cf. p.509-524. Así en *Personalismo y cristianismo* (6.º, ed. cit., p.338) enumera otras características de la persona: «disponibilidad, acogida, presencia, respuesta, comprensión y gozo del encuentro».

la tiranía del anónimo. Mounier reitera con insistencia esta teoría de Heidegger sobre la sociedad despersonalizada.

Por eso, el mundo ofrece ahora numerosas *sociedades de camaradería y compañerismo,* en que prevalece la vida privada; o *sociedades* vitales en que los grupos se asocian por razones biológicas de vivir bien, de realizar negocios; o el tipo de *sociedad razonable,* que recurre a la razón impersonal del racionalismo burgués y del cienticismo materialista. Tampoco las *sociedades jurídicas contractuales* son aún comunidad, porque el vínculo del contrato sólo atiende a organizar el derecho y sus relaciones, germen, a veces, de opresión. Falta en ellos la comunicación interpersonal y verdadera solidaridad. «Es imposible fundar la comunidad esquivando la persona» y sus valores espirituales.

La comunidad surge sobre una reunión de personas sólidamente constituida, cuando una masa de hombres se solidariza y dice *nosotros:* nosotros los jóvenes, nosotros los proletarios. Es cuando el *yo (je)* se abre y se extiende al *nosotros (nous),* envolviéndolo en los mismos ideales. El *nosotros* orgánico, como realidad espiritual consecutiva al *yo,* no nace por olvido de las personas, sino por su plena conciencia. El *nosotros* de un grupo, que es mero receptáculo de individualidades más o menos impersonales, comienza a ser comunidad, un *nosotros* comunitario, cuando cada uno de sus miembros ha descubierto a cada uno de los otros como una persona y empieza a tratarla como tal. Se establece entonces la comunión, que es mirar al otro como *prójimo* y no como mero *semejante* en la especie. «No se ha dicho: 'Amarás al hombre como a ti mismo', sino: 'Amarás a tu *prójimo* como a ti mismo', es decir, dándote a él, como a la realización de tu persona, sin medida».

Mounier proclama por eso que «el *amor* es el primer vínculo de la comunidad y no cualquier mecanismo extrínseco». «La relación del *yo* al *tú* es el amor, por el cual mi persona se descentra y vive en el otro aun poseyéndose y poseyendo su amor. *El amor es la unidad de la comunidad, como la vocación es la unidad de la persona».* Y «el aprendizaje de la comunidad es el aprendizaje del prójimo como persona en su relación con mi persona, lo que se ha llamado, felizmente, el aprendizaje del *tú»* [21].

[21] *Révolution personnaliste et communautaire:* 3.º t.1 p.185-196; *Manifiesto al servicio del personalismo:* 2.º, trad. cit., p.97-104. Los textos son paralelos, y este segundo resume más el anterior. Las frases citadas se encuentran sea en el uno o en el otro. Con esa última sentencia, en que apela a Marcel, se erige en pionero de la doctrina, tan difundida

Sobre tan alta especulación construye Mounier su teoría de la comunidad y de lo comunitario, como un grado más elevado de la simple estructura de la sociedad y de lo social. Así concluye que la única comunidad válida y sólida, que sólo merece el nombre de comunidad, es la *comunidad personalista*, expresada también como una *persona de personas*. Los lazos que ligan a sus miembros son esencialmente los del amor y de los valores espirituales, no cualquier presión, ni interés vital o económico, ni institución extrínseca. Pero una tal comunidad, «soñada por los anarquistas y cantada por Péguy, no es de este mundo. Los cristianos la creen viviente en la comunión de los santos, que agrupa la humanidad en el Cuerpo místico de Cristo».

Pero, si no es realizable plenamente, debe darse una tensión y lucha constante para que la organización de la ciudad se acerque siempre más a tal ideal de comunidad. En lo restante de la obra de síntesis que es el *Manifiesto*, y bajo el título *Estructuras fundamentales de un régimen personalista*, se detallan, en discurso interminable, las líneas básicas y normas a que debe someterse la reorganización de este nuevo régimen, y que implican continua revisión de las estructuras de la vida colectiva actual.

La exposición de estas «estructuras fundamentales» comienza con el tema de la *educación personalista*, ofreciendo un sólido resumen de los principios de educación, el esquema de una pedagogía fundada en el espiritualismo. Prosigue con el estudio de la *familia*, subrayando la personalidad de la mujer y su función capital en el seno familiar; «la familia celular», además, ha de extenderse a la «familia comunitaria» por agrupación de familias para evitar los riesgos del particularismo individualista. Se esboza luego la concepción sobre la *cultura de la persona*, en fuerte contraposición a la «cultura burguesa». La cultura, concluye, ha de tener marcado sello personalista, pues «las colectividades no crean cultura», si bien reciben su savia y vitalidad creadora del pueblo[22].

En el siguiente apartado, una *economía para la persona*, Mounier desarrolla ya una crítica frontal de la economía capitalista, como opuesta al auténtico personalismo. «La economía capitalista tiende a organizarse completamente fuera de la persona, sobre un fin cuantitativo, impersonal y exclusivo: la

posteriormente y ampliada, sobre todo, por el teólogo protestante Martin Buber, de las relaciones de comunicación interpersonal, condensadas en la relación *yo-tú*.

[22] *Manifiesto al servicio del personalismo*: 1.°-3.°, trad. cit., p.115-163

ganancia». Por ello implica «una subversión total del orden económico». Su crítica del capitalismo se acerca por momentos a la crítica marxista de *El capital*. El capitalismo tiene como finalidad obtener el beneficio o la ganancia sin trabajo. Vive del fetichismo del dinero y explota tanto al trabajador como al consumidor. «La economía personalista», al contrario, regula la ganancia sobre el servicio prestado. Ahora bien: el capital-dinero no es un bien productivo y fecundo, y no tiene derecho directo sobre el producto. «El trabajo es el único agente propiamente personal y fecundo de la actividad económica».

Mounier condena, en consecuencia, el régimen actual del salariado capitalista, si bien no declara inmoral el principio de remuneración fija del trabajo, garantizado de todo riesgo. Tal régimen del salariado capitalista es el principal responsable de la lucha de clases, y en tal estado es una ilusión pensar que es posible «la colaboración de las clases». Su visión de una economía personalista aboca a una «descentralización de lo económico hasta el nivel de la persona» y a una asociación de los obreros organizados en la responsabilidad directa y gestión de todo el proceso de la producción. Con ello inicia ya su teoría híbrida de una especie de colectivismo personalista o, como la denomina, «una economía pluralista, síntesis del liberalismo y del colectivismo»[23].

El amplio análisis termina con la extensión del mismo al campo de la sociedad política y la sociedad internacional que a continuación se indica. Para Mounier, pues, el personalismo ha de penetrar todas las estructuras de la vida social y de la misma cultura e imprimir en ellas cambios revolucionarios respecto de la sociedad actual individualista y capitalista, que él llama *el desorden establecido*.

Pensamiento socio-político.—Todas estas innovaciones y otras múltiples que el principio personalista inspira a Mounier refluyen en su compleja concepción de la política y del orden político, que más bien podemos llamar el orden socio-político, porque envuelve en él todo el orden social. Intentemos apuntar sus líneas esenciales.

La crítica de los sistemas opuestos al personalismo es el punto de partida de la doctrina de Mounier. Con esa crítica se abren los dos ensayos de síntesis citados y la misma aparece en constantes alusiones a lo largo de la abundante retórica de sus escritos. En el *Mani-*

[23] Ibid., 4.ª p.165-216; cf. p.177 192-197 207.

fiesto encabeza esta crítica: *El mundo moderno, contra la persona*. Estas doctrinas son, por el orden seguido:

1) *El individualismo liberal y capitalista*, o «la civilización burguesa e individualista», dueña desde hace poco del mundo occidental. Mounier luchó de continuo contra el individualismo, que es una «visión estrecha», una «decadencia» del individuo, y lleva a la descomposición de las comunidades sociales. Y este individualismo lo ha visto centrado en el liberalismo capitalista, en el capitalismo burgués, «el aposentador responsable del reino del dinero», que ha desencadenado las fuerzas económicas impersonales y la tiranía del industrialismo. El espíritu burgués implica la corrupción de los valores espirituales, sustituyéndolos por una insaciable aspiración a las riquezas materiales y al poder con la opresión de los pobres.

2) *Los fascismos* italiano y nazi, entonces vigentes, y cualquier otro régimen totalitario, representan el polo opuesto de la doctrina personalista y su mayor enemigo, según Mounier, defensor acérrimo de la libertad de la persona como su valor máximo. El fascismo significa el dominio de lo irracional, y «opone el primado de la fuerza a la primicia de lo espiritual». Su aparente espiritualismo es engañoso: exalta la mística de un Estado divinizado y de su jefe infalible, o las fuerzas oscuras de lo biológico, de la sangre y de la raza, encarnadas en ambiguo culto de la nación o del espíritu del pueblo. El fascismo dictatorial envuelve un desprecio total a la persona, imponiendo a las masas un régimen de opresión que destruye sus libertades.

3) *El comunismo marxista* es, asimismo, rechazado por Mounier en sus principios y como sistema teórico. «En la base del marxismo hay una negación fundamental de lo espiritual como realidad autónoma, primera y creadora». Niega «la existencia de verdades eternas y valores trascendentes al individuo»; al negar la existencia de Dios, rechaza no sólo el fundamento esencial del cristianismo y de todo teísmo, sino «cualquier forma de realismo espiritual». En su materialismo «no ve en la realidad espiritual más que reflejos ideológicos», mera superestructura ideológica de la realidad material y de los procesos económicos. Por lo mismo, se opone directamente al personalismo. «La laguna esencial del marxismo es haber desconocido la realidad íntima del hombre, la de su vida personal. En el mundo de los determinismos técnicos... la persona no tiene cabida». El marxismo, pues, niega «la forma última de la existencia espiritual, que es la persona, y sus valores propios: la libertad y el amor».

Pero si Mounier ha permanecido toda su vida en este rechazo global del marxismo dogmático a fuer de católico consciente, no así en el terreno *práctico*. En este campo, su posición es ambigua y cada vez más simpatizante con muchos aspectos del movimiento marxista. Cree, en efecto, que la crítica antimarxista se ha convertido en «un órgano de defensa del capitalismo», contra el cual su postura es

más radical. Sólo el personalismo puede entablar un combate eficaz contra él, distinguiendo sus errores de la parte de verdad que encierra: la de identificarse con la causa de los pobres y oprimidos. «En todas partes, el marxismo posee la confianza del mundo de la miseria, y simboliza para este mundo actual la liberación». Además, su evolución hacia un cierto humanismo se va extendiendo en muchos sectores neomarxistas, que aspiran ya hacia una renovación espiritual del hombre.

La nueva visión socio-política que el personalismo de Mounier aporta se ha de destacar ahora sumariamente. Se inicia ya con el curioso ensayo *De la propiedad capitalista a la propiedad humana*, que pertenece a la primera época (1934). Es un estudio sobre el derecho de propiedad, que nuestro pensador asume de la doctrina escolástica con profusión de citas latinas de Santo Tomás, pues ya aparece en estrechas relaciones con teólogos, máxime tomistas. La interpretación avanzada en que concluye viene también inspirada en el dominico G. Renard y algunos otros. Sustancialmente, Mounier expone que la propiedad de los bienes está fundamentada en el derecho natural primario *(ius naturae)*, en el derecho natural secundario, que llama el Angélico *ius gentium*, y en el derecho positivo o *ius civile*. Pero ese derecho natural respalda la *apropiación* de la riquezas para el fin de la persona, y es un derecho general, condicionado por el destino común de los bienes de la tierra a subvenir las necesidades de los hombres. De ahí la distinción común de que la propiedad tiene doble función, *individual* y *social*, que Mounier llama *individual* y *comunitaria*. El primer derecho natural da al sujeto la propiedad plena de los bienes *necesarios* para su persona, mas de los bienes superfluos *pierde* la propiedad estricta, porque van destinados al uso común. De ellos no es, en rigor, propietario, sino *detentor*, pues han de ser distribuidos a las necesidades del bien común, y sobre ellos recae el derecho de gentes, que es mudable, y el derecho positivo para su debida distribución.

Aquí, Mounier inicia la aplicación especial de la teoría. Si todos los bienes superfluos son bienes comunes y no pertenecen al propietario, se han de encontrar instituciones adecuadas para su distribución. Ahora bien: el Estado, según Mounier, «no tiene dominio sobre las cosas», sino jurisdicción y tutela sobre las personas y sus bienes. Por lo tanto, no es competente para la *gestión* y *administración* de dichos bienes comunes. Pertenecen por ello a la comunidad, y a esa colectividad de personas corresponde organizar las nuevas instituciones para algún modo de autogestión, en nombre de todos, de tal masa de riquezas superfluas de las que el capitalista deberá desprenderse[24].

[24] *Révolution personnaliste et communautaire* 1.°-6.° t.1 p.223-291, *Manifiesto al servicio*, trad. cit., p.27-71. La doctrina tomista de la propiedad no conduce a esas conclusiones de Mounier. La desviación parte de admitir la tesis de Renard y otros de que el derecho natural de propiedad se pierde respecto de las riquezas sobreabundantes o superfluas.

Tal es el concepto de la llamada por Mounier *propiedad humana*, en que debe evolucionar «la propiedad capitalista». De ahí concluye en la necesidad de «restaurar los *organismos personales, individuos o personas morales*, que sirvan de soporte a toda propiedad humana», y de reunir todo el conjunto de directivos, técnicos, administrativos, etc., para organizar dicha gestión. Se insinúa así la idea de un cierto colectivismo no *estatal*, sino *personalista* y autogestionario como base de la organización política.

La doctrina de la sociedad política viene a dibujarla Mounier en el *Manifiesto* como etapa final del desarrollo de la comunidad personalista [25]. Su concepción la construye en oposición directa al *estatismo*, cuyo exponente máximo lo encuentra en el Estado fascista. Este estatismo totalitario diviniza al Estado, le atribuye poderes ilimitados, de tal modo que «no encuentra más que en sí mismo su límite y su ley», que es la ley de la fuerza en interés del Estado mismo, privando a los individuos de sus derechos y libertades. El cáncer del estatismo se extiende a todas las naciones modernas, sea cual sea su forma política, tanto del capitalismo liberal como de la dictadura del proletariado. El mismo «*estatismo democrático se desliza hacia el Estado totalitario*». Pronto se convertirá «en la amenaza más temible del personalismo».

Pero la concepción de la *sociedad política* no es así, y se erige en sentido inverso al centralismo estatal. «La realidad política está compuesta de *personas* que buscan encarnar su voluntad comunitaria y de *sociedades* que agrupan a hombres unidos en la búsqueda de un fin humano». La *patria* es la primaria y más natural de estas sociedades, formada por los lazos afectivos de la sangre y la tierra natal. Sobre ellas se superponen las sociedades económicas, culturales y espirituales. Y la *nación* es «el abrazo que reúne esta abundancia espontánea de sociedades diversas, bajo la unidad viva de una tradición histórica y de una cultura», y que debe mantener con vigor y no absorber la prioridad de esas «comunidades espirituales personalistas».

El Estado «no es una comunidad espiritual, una persona colectiva en el sentido propio; no está por encima de la patria ni de la nación, ni con mayor razón de las personas. *Es un instrumento al servicio de las sociedades y, a través de ellas, al servicio de las personas*. Instrumento artificial y subordinado, pero necesario», para coordinar sus iniciativas, arbitrar sus conflictos y proteger su seguridad. *El poder del*

quedando sólo la mera facultad de gestión o distribución. Santo Tomás y la doctrina social de la Iglesia enseñan que la propiedad entera, justamente distribuida, está basada en ese derecho *natural secundario*, pero tiene una función social; y, respecto de los bienes superfluos, está gravada por el derecho común de uso de los necesitados, y su propietario está obligado por caridad y justicia social a orientar socialmente sus riquezas o distribuirlas a los pobres. Pero es el mismo propietario quien cumple esta función libremente, no los grupos o colectividades. Si falta a su deber, es el Estado, sujeto principal de la justicia social, el agente y organizador de esa distribución social de la riqueza por los impuestos, leyes sociales y hasta por expropiaciones para fines comunes. En su antiestatismo libertario, Mounier niega al Estado todo poder sobre las cosas o bienes.

25 *Manifiesto al servicio del personalismo*: 5.°, *La sociedad política*, trad. cit., p.216-254.

Estado, en su función política, está limitado no sólo por la autoridad de la persona espiritual, «sino por los poderes espontáneos y consuetudinarios de las sociedades que componen la nación», y, por arriba, «por la autoridad espiritual, que es la soberanía suprema del derecho *personalista*». Su forma propia es «el poder de jurisdicción», fundada en la misión que se le confiere «de disponer de todos los recursos de la ley, incluida la fuerza», para garantizar «el estatuto fundamental», que es el de las personas, y «un estatuto jurídico propio y autónomo de todas las familias espirituales» que componen la nación.

Este nuevo régimen se configura como *democracia personalista,* la cual puede funcionar bajo un régimen de monarquía o de república renovada. «Lo que importa no son los regímenes formales, sino las estructuras político-sociales». Mounier *la distingue radicalmente de la democracia liberal y parlamentaria,* rechazando con vigor su «postulado de la soberanía popular, que se basa en el mito de la voluntad del pueblo». Ello equivale a atribuir a esa voluntad popular una fuerza mística igual al poder absoluto del «derecho divino de los reyes». Con igual vigor rechaza su realización a través de la *institución parlamentaria por sufragio mayoritario.* Tal democracia mayoritaria lleva en germen un *fascismo totalitario,* al menos relativista. «Al identificar la democracia con el gobierno mayoritario, se la confunde con la supremacía del número, o sea, de la fuerza». Por eso, el gobierno mayoritario tiende y culmina en un dominio absoluto de la mayoría sobre la minoría. Y la estructura de partidos centralizados por los que se ejerce «descansa también sobre la opresión de la minoría por la mayoría».

Frente a esta democracia mayoritaria, que es «la supremacía del número y una forma de opresión», trata Mounier de esbozar una *democracia igualitaria,* en la que se extrajera de todos los medios sociales «la minoría espiritual con capacidad de autoridad» que fuera una garantía contra la pretensión del poder de las *élites.* De este poder que se atribuye dominio sobre las personas distingue «la autoridad», como vocación que la persona recibe de Dios (para un cristiano) y misión de servir a las personas, predominando sobre los poderes, que reciben del derecho positivo sus funciones. Todo para evitar el desorden del poder, la locura del poder, aunque sea de la mayoría democrática.

Con todo, añade que tal democracia personalista es «un régimen para pequeñas naciones». Para las grandes naciones, la solución estará en una disociación de poderes que se frenen entre sí. «El nuevo Estado pluralista» se constituirá en su cúspide por un conjunto de poderes autónomos: poder económico, poder judicial, poder educativo, etc. A esas grandes comunidades autónomas, articuladas entre sí por un sistema federalista, corresponden las tareas mayores de la organización nacional. Entre ellas y los poderes locales y regionales, el Estado se constituirá como un vínculo de coordinación y de arbitraje supremo. Su función de ayuda y garantía a las personas será de

carácter *político* más que técnico, y su representación política se regirá ahora por el sufragio universal. Elecciones periódicas y referéndum de iniciativa popular serán los cauces de esta democracia política. Tal poder parlamentario estará limitado a controlar el ejecutivo: el gobierno será directamente elegido por el parlamento para cada período, pero sólo será responsable ante el país, que le juzgará y tomará por referéndum las decisiones más importantes de la política.

Tal es el esquema de la organización política elaborada por la fértil inventiva de Mounier; una teoría vaga y ecléctica dirigida a eliminar toda sombra de poder coactivo y «opresor» en su concepción de la sociedad personalista y libertaria. Su inspiración más directa le viene del *anarquismo*, que invoca aquí repetidamente y según declara en el ensayo *Anarquía y personalismo*[26]. En este trabajo expresa Mounier su admiración y entusiasmo por las teorías anarquistas, y las estudia en sus fuentes con gran lujo de textos de Bakunin, Kropotkin, Proudhon y otros. A fuer de pensador cristiano, distingue y separa los supuestos teóricos de esta corriente —materialismo, nihilismo, ateísmo, negación radical del Estado y del poder, que rechaza y combate— de los aspectos prácticos de su organización política, por los que manifiesta especial simpatía, como la exaltación de la libertad, la organización federalista; y asume especialmente la distinción entre la *autoridad*, como fundamento del poder, que es «preeminencia de una existencia o de un valor espiritual»; el *poder*, «instrumento visible de la autoridad, recibiendo de ella el vigor y ley de su ejercicio», y la *potencia* o materialización del poder, simple sinónimo de la fuerza. El Estado personalista se basaría, esencialmente, en esa *autoridad* sin fuerza coactiva, significado en el término *an-archia*.

Cristianismo progresista.—Mounier se declara en todo momento un pensador cristiano, penetrado de profunda fe, que profesa en cada página de sus escritos, invocando de continuo a Cristo. Es un espiritualismo cristiano basado en la teología de la encarnación y del Cuerpo místico, en el vivir sobrenatural de la gracia y caridad, en las exigencias imperiosas de un cristianismo auténtico, cifrado, sobre todo, en el compromiso a la praxis cristiana, en la «desposesión» de los bienes materiales y hasta en la pobreza. Su literatura espiritual va penetrada, a veces, de fervores místicos, como en algunas páginas del ensayo *Personalismo y cristianismo*, donde reproduce versos de San Juan de la Cruz, «el profeta de la *Nada*», como símbolo e ideal de la desposesión total del cristiano. Sus memorias y

[26] *Anarchie et personnalisme* t.1 p.653-715. Cf. p.676 693: «Yo no veo apenas diferencia *práctica* entre las fórmulas del *principio federativo* (de Proudhon) y las del Estado de inspiración pluralista que el personalismo ha esbozado más de una vez. El Estado reencontrado por Proudhon, más allá de sus negaciones primeras, es reconocido como garante de las libertades; la libertad no es reducida al deber negativo de no impedirla; es, más bien, reconocida como un poder de iniciativa creadora. El Estado encuentra por ella un contenido espiritual».

correspondencia abundan también en estos fervores y deliquios piadosos.

El cristianismo reflejado en tales escritos lleva los rasgos inequívocos del llamado *progresismo;* de ese progresismo que ya fermentaba en el catolicismo francés y del que Mounier se erige en eco y en uno de sus inspiradores. Los signos de esta tendencia son muy numerosos. Ante todo, destaca el *inconformismo,* la *protesta* y la *crítica* contra el cristianismo existente. Mounier señala a cada paso la *decadencia* de las masas cristianas y de sus modos de vivir, degradación alarmante que apunta a una ruina inminente. «El cristianismo deviene rápidamente una religión de mujeres, de viejos y de pequeños burgueses, y casi ha eliminado el elemento duro de nuestras poblaciones modernas: el elemento obrero». La gravedad del mal «reside, en gran parte, en el acaparamiento progresivo del cristianismo occidental por la clase burguesa»[27].

Para Mounier, en efecto, el ambiente cristiano actual es el de los cristianos burgueses, confortablemente instalados en el mundo capitalista moderno y aliados con las fuerzas de la opresión y del dinero. Y como para él el mal radical de la sociedad es el *capitalismo,* que hay que combatir con denuedo hasta su eliminación, de ahí su denuncia de ese cristianismo burgués identificado con el orden capitalista, que es, para él, el desorden establecido. «La cristiandad está peligrosamente vinculada con el liberalismo capitalista burgués», con el cual debe romper si ha de conservar su fuerza creadora y vigor[28].

La crítica progresista de Mounier se dirige también a numerosos aspectos doctrinales del cristianismo, que él cree anquilosado y envejecido, y ha de ser sustituido por otra forma más abierta y dinámica. Estas críticas las concentra de manera especial en el ensayo *L'affrontement chrétien,* donde invoca con entusiasmo a Nietzsche y opone su ideal del superhombre, del hombre de la fuerza vigorosa que se arriesga en la rudeza de la lucha para triunfar y afirmar su personalidad, a la moral enseñada entre los cristianos; una moral de los débiles, apocados y perezosos, cuyas virtudes más salientes han de ser la humildad, la sumisión y la obediencia.

Se ha creado así una moral odiosa, que «encurva la moral cristiana a la idolatría de la ley», en lugar de suscitar, a través de la generosidad del amor, la valentía y coraje viriles para afrontar las luchas de la vida. Añádase a ello «el contrasentido de la obediencia cristiana», que induce a la actitud de «dependencia pasiva» en los comportamientos religiosos y de la vida pública, reduciendo a la impotencia la autonomía y creatividad de la persona, su libertad de pensar y de obrar[29].

A los numerosos y despectivos ataques que Mounier ha acumu-

[27] *L'affrontement chrétien* t.3 p.31.
[28] *Qu'est-ce que le personnalisme?* t.3 p.226.
[29] *L'affrontement chrétien* t.3 p.9-66; cf. p.41 48-50.

lado contra «el moralismo» cristiano, implicando, en claras alusiones, un debilitamiento de la conciencia del pecado, se añaden errores y desviaciones de carácter más dogmático infiltrados en su abundante reflexión filosófico-teológica. Al comienzo del anterior ensayo sostiene un acentuado *agnosticismo* respecto del conocimiento de Dios, que es el misterio, lo inaudito, a cuya trascendencia sólo llega por una teología negativa y, sobre todo, por la experiencia cristiana; una experiencia dialéctica a la que responden fórmulas dogmáticas a veces contradictorias y de valor relativo[30].

Este *relativismo* de las expresiones dogmáticas se insinúa aún más en el ensayo *El miedo del siglo XX*, donde presenta, como base de su interpretación cristiana del progreso, el evolucionismo de Teilhard de Chardin, que asciende desde el fondo de la materia hasta la plena espiritualización y divinización de la realidad cósmica y del hombre en Cristo. El cristianismo es así eminentemente «progresivo», que se abre a perspectivas indefinidas de progreso en todos los niveles. No se trata de un progreso eterno, ya que es *escatológico* y termina con la transformación de los últimos tiempos[31]. No es extraño que dentro de su espiritualismo progresista aparezca la confusión entre el orden natural y el sobrenatural. A veces encuentra altos valores espirituales en diversas teorías marxistas, del trabajo y, sobre todo, de la alienación, mientras que moteja de materialismo al cristianismo burgués y su economía capitalista[32].

Es en el campo de lo social y político donde más se refleja el progresismo de Mounier con su aproximación ideológica y práctica hacia el marxismo y su desviación hacia la «izquierda» en todos los debates políticos, desde su adhesión fervorosa a los frentes populares de Francia y España, por creerlos los únicos beneficiosos para la redención del proletariado[33].

[30] Ibid., p.20-27. Mounier acuña aquí la expresión de «agnosticismo *naturaliter christianus*».

[31] *La petite peur du XXe siècle: le christianisme et la notion du progrès* t.3 p.391-423.

[32] Así en *Qu'est-ce que le personnalisme?* 1.ª t.3 p.183-184. El progresismo religioso de Mounier se manifiesta asimismo en su concepción de un cristianismo abierto a todo tipo de reformas de la Iglesia. En sus notas habla de los contactos y reuniones que mantenía con el P. Montuclard, fundador del movimiento avanzado La Jeunesse de l'Eglise, con cuyos proyectos de reformas litúrgicas y eclesiales se siente plenamente compenetrado (cf. *Mounier et sa génération* t.4 p.668-700). Y alaba sin reservas los intentos de este reformador para «reencontrar un camino del cristianismo adaptado a los hombres de nuestro tiempo» y depurar a la Iglesia de las mil adherencias históricas que entorpecían su diálogo con el mundo y la apertura a los valores de la cultura moderna (cf. *Feu de la chrétienté*, 1.ª t.3 p.538-542). Mounier, en su correspondencia, replica vivamente a Maritain, quien se había apartado de él y reprochado su orientación revolucionaria.

[33] Véase en su correspondencia declaraciones de adhesión a la causa republicana y repulsa por los crímenes del «fascismo franquista» (*Mounier et sa génération* t.4 p.596-598 602-603 604-605, y en diversos números de *Esprit* n.5 p.56-58). Aunque Mounier proclama a veces que su dirección política no es de izquierda ni de derecha, son constantes sus manifestaciones de tendencia izquierdista, llegando a recomendar a su colaborador Izard «prudencia respecto de la Iglesia, pues una condenación sobre nosotros dejaría todo el movimiento católico *de gauche* paralizado para una generación» (t.4 p.538).

Para nuestro pensador, no cabe un cristianismo auténtico sin un compromiso de entrega total a la causa del proletariado. Apelando en *La agonía del cristianismo* al sentido etimológico dado a esta frase por Unamuno, sostiene que el cristianismo es sinónimo de lucha y contradicción, de inconformismo perpetuo con los bien avenidos del presente siglo. «No se puede ser cristiano sin ser un rebelde»[34]. El reto de la revista *Esprit* era: «Ruptura del orden cristiano contra el desorden establecido».

Esta ruptura suena igual a *revolución*. Desde un principio, Mounier ha presentado su personalismo como revolucionario, y ha titulado su primera colección de trabajos como *revolución personalista y comunitaria*, hablando de continuo de la aspiración revolucionaria que encierra su mensaje. Esta revolución es, ante todo, personalista, verdadera conversión desde el individualismo egoísta hacia la formación de la conciencia de persona a través de medios espirituales. Pero es, a la vez, comunitaria, auténtica lucha revolucionaria para cambiar las *estructuras* del actual régimen capitalista y opresor.

El combate revolucionario se ha de llevar por todos los medios de difusión y propaganda, por todas las formas de resistencia activa. Pero *no se excluye, en el límite, la violencia revolucionaria*. Mounier piensa, sin embargo, que, en la época actual, los «tumultos revolucionarios» atentan a la persona y comprometen las exigencias de la revolución. La lucha se ha de llevar, más bien, por un esfuerzo de reconstrucción en profundidad de la civilización, que «tiende más allá que a la conquista del poder y la subversión social»[35].

El acercamiento de Mounier hacia el marxismo aparece ya desde el momento en que se define como revolucionario frente al régimen capitalista, aunque sus tácticas sean distintas. Pero sus simpatías e inclinación hacia el marxismo son más generales y enraizadas en su ideología. Mas la atracción fundamental que ejerce sobre él reside en que su ideal coincide enteramente con el objetivo del marxismo: la liberación del proletariado con la destrucción de las estructuras capitalistas y creación del hombre nuevo en un cierto orden socialista-comunitario. Ante este hecho incontrovertible, «no cabe otra opción que la de una *ruptura* total, sin distingos ni reservas, en el terreno de los principios como en el de las actitudes prácticas, contra las fuerzas de la opresión y del dinero»[36].

La «ruptura» es respecto del régimen capitalista burgués, contra el cual tan fogosamente ha predicado durante toda su vida. Sin em-

[34] *Feu de la chrétienté:* 1.", *L'agonie du christianisme* III p.531-535.

[35] *Manifiesto al servicio del personalismo:* 4.", trad. cit., p.257-272; *Qu'est-ce que le personnalisme?* t.3 p.244; *Révolution personnaliste et communautaire* ap.3 p.846-849. Ibid. (p.350-359) expone los detalles prácticos de esta lucha anticapitalista.

[36] *Manifiesto...:* 3.", *El hombre nuevo marxista*, trad. cit., p.52-53. A continuación sintetiza los grandes valores de ese humanismo marxista antes de pasar a su crítica y rechazo (p.54-58). Cf. *Les certitudes difficiles:* 3.", *Le communisme devant nous* t.4 p.112: «Valga lo que valga, el comunismo es hoy el único capaz, por sus fuerzas y por su potencial revolucionario, de llevar a término la revolución anticapitalista».

bargo, nunca llegó a sugerir la adhesión a los partidos comunistas ni la participación activa en sus filas. Su profunda fe y firmes convicciones cristianas se lo impedían. Junto a sus encendidos elogios a los grandes beneficios que los movimientos marxistas han reportado a las masas obreras, son más frecuentes sus expresiones de rechazo del comunismo doctrinal, como incompatible con los principios cristianos y hasta del teísmo. Su meta, aun en lo político, no es el comunismo marxista ruso, cuya dictadura totalitaria tanto combate, ni tampoco un socialismo estatal, sino el tipo de colectivismo personalista que antes ha expuesto. «Nuestro colectivismo es, al contrario, un colectivismo de personas responsables y libres»[37].

En el terreno práctico, en cambio, Mounier defendió siempre una táctica de colaboración estrecha de los católicos con socialistas y comunistas en toda su lucha para imponer las reivindicaciones obreras y en orden a la meta final de suprimir el capitalismo burgués e instaurar «un nuevo socialismo». Tal fue su actitud firme, que mantuvo hasta el final de su vida[38], y a la que le llevaban, como se ha visto, su incontenible aspiración de revolución y su admiración entusiasta por la praxis y el sentido histórico del marxismo.

Un duro golpe a su tenaz empeño le vino con el decreto del Santo Oficio (julio de 1949) condenando de nuevo el comunismo y prohibiendo toda defensa y propaganda del mismo y cualquier colaboración en sus actividades. Mounier no se arredra por esto. Considera tal decisión como acto disciplinar que no compromete la autoridad eclesial docente, y más bien ve en ello una injerencia de la Iglesia en lo temporal, que no puede cercenar la libertad de las conciencias en los asuntos civiles[39].

Mas las críticas de los autores católicos arreciaron por esta época, denunciando el progresismo de Mounier y otros cristianos. Nuestro pensador se defiende con sutiles y flexibles reflexiones, sin ceder en sus puntos de vista, que, en el fondo, niegan el valor de la doctrina social de la Iglesia[40].

[37] *Qu'est-ce que le personnalisme?* t.3 p.224. Ibid., p.244: «El personalismo considera, en efecto, que las estructuras del capitalismo son un obstáculo al movimiento de liberación del hombre y que deben ser destruidas en provecho de una *organización socialista* de la producción y del consumo. Este socialismo no lo hemos inventado nosotros... y comporta, bajo el ángulo humano, exigencias capitales. No debe reemplazar el imperialismo de los intereses privados por la tiranía de los poderes colectivos; es preciso, pues, encontrar una estructura democrática, sin debilitar el rigor de las medidas que han de tomarse para instalar y defender sus primeras conquistas».

[38] En el artículo *Fidélité*, en *Esprit* (febrero de 1950), poco antes de su muerte, Mounier se reafirma en su actitud de simpatía hacia la empresa liberadora llevada por el marxismo humanista y hace votos por la continuidad de la unión entre comunistas y personalistas, iniciada, dice, en los años de resistencia contra el nazismo: «Nosotros continuamos en la actitud de alerta para que no se rompa esa unión, ya que el comunismo sigue controlando una buena parte del proletariado».

[39] *Carta a A. Dumas* (9-10-1949), a propósito del decreto del Santo Oficio, t.4 p.820-821; *Feu de la chrétienté* t.3 p.654-663, otro comentario al decreto, con numerosas reservas y acusando a la Iglesia, entre otras cosas, de ceder a la tentación del poder.

[40] Toda esta literatura polémica en *Feu de la chrétienté* t.3 p.595-653.

En conclusión, se ha de ver en Emmanuel Mounier un filósofo original y escritor brillante y fecundo, que logró crear el movimiento del personalismo cristiano, de resonancia internacional. Con él ha sabido difundir en el mundo intelectual *el testimonio de un cristianismo consciente y vivido*, que su ardiente elocuencia proclama incansable frente a un mundo dominado por el positivismo y materialismo de la moderna filosofía.

Es de lamentar que ese testimonio de fe y espiritualidad vaya empañado por su tendencia o debilidad hacia el marxismo en el campo de la acción social y política, que ha sembrado la confusión en los espíritus, abierto la puerta a la gran corriente del progresismo cristiano y patrocinado, sobre todo, los movimientos de cristianos por el socialismo.

En esta vertiente práctica, su filosofía cristiana no es coherente, pues ha introducido una disociación entre la teoría y la praxis, un amplio foso de separación entre los principios del más alto espiritualismo cristiano y las consecuencias prácticas en la vida social. Su visceral oposición a todo régimen capitalista deriva de una confusa mezcla de elementos del análisis marxista con las exigencias de la justicia y caridad.

En el aspecto teórico, la construcción del personalismo mounieriano es imperfecta y parcial, pues conlleva esa inflexión hacia el comunitarismo libertario e igualitario que destruye los principios cristianos de la filosofía social, de la organización de la sociedad basada en la autoridad. No se corresponde por ello con la doctrina tomista, que ha conjugado con más coherencia los valores de la persona con los de la sociedad y su construcción orgánica.

De ahí que el personalismo de Mounier difiere del sistema tradicional y tomista por más que en muchos aspectos invoque los textos del Aquinate. Y así declara en sus notas «no ser tomista, pero conserva lo esencial del tomismo». Esto esencial es justamente la sustancia de la filosofía cristiana, y Mounier se ha de llamar un filósofo cristiano que ha proclamado de modo magistral los altos valores espiritualistas de la filosofía teísta y cristiana. Pero, repetimos, es un cristianismo desfigurado por sus erróneas desviaciones en el campo social-político, que le han conducido a posiciones utópicas. Sobre todo, su ingenua ilusión de cristianizar el marxismo, de unir comunistas y personalistas en un fraternal empeño para construir un socialismo de personas libres y sin poder estatal coactivo, son ideales que inciden en el terreno de la pura *utopía*.

El personalismo de Mounier ha creado *escuela*, y el movi-

miento se ha prolongado en numerosos seguidores en Francia. Cabe destacar algunos autores de mayor relieve.

JEAN LACROIX, nacido en Lyon, en 1900, y casado con lionesa, se licenció en derecho y letras, obteniendo la agregación en filosofía en 1927. De familia tradicionalista y católico él durante toda su vida, pasó dos años por la *Action Française* con otros estudiantes de derecho, sin inscribirse en la organización, y tampoco después se afilió a otro partido. Ha ejercido la enseñanza en diversos centros y desde 1937 enseñó filosofía en Lyon. Alternó la enseñanza con una labor fecunda de escritor. Colaboró con Mounier en *Esprit*, que abandona en 1957 a la muerte de Béguin, que le había sucedido, para dar paso a una nueva serie de la revista. Dirige, con F. Perroux, los *Cahiers de recherches et dialogues philosophiques et économiques* y la sección Initiation philosophique de *Presses Universitaires*, colaborando en diversas revistas francesas.

La producción filosófica de Lacroix es abundante, constando casi siempre de breves estudios que favorecen su difusión: *Timidité et adolescence* (Paris 1936), *Itinéraire spirituel* (1937), *Vocation personnelle et tradition nationale* (1942), *Personne et amour* (Lyon 1942), *Le sens du dialogue* (Neuchâtel 1944), *Socialisme?* (Lyon 1945), *Force et faiblesses de la famille* (Paris 1948), *Marxisme, existencialisme, personnalisme* (1950), *Les sentiments et la vie morale* (1952), *La sociologie d'Auguste Comte* (1956), *Le sens de l'athéisme moderne* (1958), *Histoire et mystère* (1962), *Maurice Blondel* (1963), *L'échec* (1964), *Démocratie et crise de la civilisation* (1965), *Panorama de la philosophie française contemporaine* (1966), que colecciona semblanzas de 34 filósofos; *Kant et le kantisme* (1967), *Le sens du dialogue* (1969), *Spinoza et le problème du salut* (1970), *Le personnalisme comme anti-idéologie* (1972), *La crise intellectuelle du catholicisme français* (1970), *Le desir et les desirs* (1975). Por su carácter de *brochures* cortas, aptas para su colección de PUF, de Paris, en que se publica la mayoría, cuentan con varias ediciones, a las que se añaden las traducciones, sobre todo en español[41].

[41] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*Sentido del ateísmo moderno* (Barcelona 1964), *Kant* (Buenos Aires 1969), *El sentido del diálogo* (Barcelona 1964), *El fracaso* (Barcelona 1967), *Historia y misterio* (Barcelona 1963), *El personalismo como antiideología* (Madrid 1973), *Psicología del hombre de hoy* = *Los sentimientos y la vida moral* (Barcelona 1966), *Marxismo, existencialismo, personalismo* (Barcelona 1972).

Bibliografía.—H. DUMÉRY, *Histoire, mystère et raison:* Esprit (1963) p.489-495; M. JOUHAUD, *Un philosophe personnaliste: J. Lacroix:* Cahiers Universitaires Catholiques (1958) p.167-187; P. DABOSVILLE, *Histoire et mystère:* Cahiers Univ. Cath. (1962) p.345-352; C. DÍAZ y M. MACEIRAS, *Jean Lacroix*, en *Introducción al personalismo actual* (Madrid 1975) p.65-104.

Personalismo y filosofía reflexiva.—Lacroix comparte con Mounier la concepción general del personalismo: es una doctrina dirigida a la edificación total de la humanidad mediante la edificación de la persona en sí y en los otros. La persona es un espíritu encarnado que a través de la corporeidad asume las dimensiones vitales del hombre carnal, su biología, sus instintos, etc., y su radicación en la continuidad bioafectiva de la familia y de la comunidad. Mas como espíritu integra todas las actividades humanas bajo el primado de lo espiritual, del *logos,* o racionalidad en sus múltiples manifestaciones. Momento esencial del descubrimiento del espíritu es la duda, que revela la interioridad y la prioridad del sujeto, la positividad de espíritu, y lo define como libertad, autonomía, trascendencia. Y si la duda remite al *cogito,* es el mundo que me remite como conciencia.

En su «itinerario espiritual», Lacroix ha tenido también fuentes comunes de inspiración con Mounier. Leyó muy pronto a Péguy y a Proudhon, a quienes admira, aunque su formación juvenil en filosofía la debe a M. Blondel, y ha seguido en gran parte blondeliano. Después se ha informado en las doctrinas marxistas, especialmente en Althusser, compartiendo la simpatía por el socialismo marxista. En cambio, se desvía de los existencialistas, y su principal interés filosófico se orienta a la «tradición reflexiva de Descartes, Spinoza y Kant»; a estos dos últimos ha dedicado sendas monografías, pues, para él, la reflexión filosófica se completa con el análisis histórico y crítico de los pensadores.

En ello puede verse su diferencia mayor respecto de Mounier. Este era, a la vez, pensador y hombre de acción, y su personalismo va enteramente dirigido a la actividad política, a la reforma de las estructuras sociales. Lacroix es, al contrario, un teórico. Se interesa también por la política en la misma línea que aquél, pero nunca hizo política en activo, sino, simplemente, «filosofía política».

De ahí que en sus dos ensayos personalistas: *Marxismo, existencialismo, personalismo,* y en el más reciente: *El personalismo como anti-ideología,* el problema principal que plantea es en torno al *estatuto epistemológico* del personalismo. En el último pasa revista, en tono polémico, a los distintos conceptos que se han dado sobre ideología y filosofía. Para los marxistas, es claro que el personalismo debe caracterizarse como «ideología», es decir, una superestructura o componente espurio de la ciencia que idealiza un régimen o traduce lo imaginario

como real; la verdadera filosofía sería el conocimiento de la práctica dado en el materialismo dialéctico. Para otros pensadores y para los personalistas, se encuadra en un conocimiento científico superior, es una filosofía. Lacroix pronuncia que, lejos de ser una ideología, *es la anti-ideología* por excelencia. La paradoja está en que tampoco se le puede tener como filosofía, como un sistema coherente y cerrado, ya que es conciliable con modos de pensamiento muy diversos. Hay idealismos personalistas, existencialismos personalistas, como el de Marcel o Berdiaev, e incluso comunismos y anarquismos de tendencia personalista. Hay, por lo tanto, filosofías de inspiración más directamente personalista, «por cuanto privilegian la persona». Piensa, pues, en el personalismo «como inspiración de una política, una filosofía, una economía, etc.»

En realidad, Lacroix otorga al personalismo mayor estatuto epistemológico, y acaba por considerarlo como un *sistema abierto*, una *creencia* o metafilosofía, sea por cuanto es susceptible de integrar puntos de vista divergentes (pues ningún sistema cerrado agota la comprensión de la realidad), sea en cuanto implica una serie de nociones más fundamentales y primeras. Y, por otra parte, está ligado tanto a la acción como al conocimiento; es una forma de totalidad que engloba lo universal en el hombre y en la humanidad. Y termina reconociendo en él auténtica filosofía, aunque incompleta y susceptible de progreso por nuevas elaboraciones y aplicaciones analógicas a diversos campos del arte, la política, la economía, la religión. «El personalismo es la *filosofía* que reintegra al conocimiento el conjunto de la actividad humana»[42].

No menos vaga y general es la noción de la filosofía por él practicada: «Con esto quiero significar que la filosofía es *reflexión;* pero esencialmente reflexión sobre la experiencia, sobre la totalidad de la experiencia». Y reiteradamente alude a esa noción de filosofía reflexiva, un modo de filosofar como análisis reflexivo, que es siempre racional y crítico, aunque fundado en lo empírico, según la tradición de Descartes, Spinoza y Kant, en que se inspira. Lacroix trata de configurar un tipo de filosofía intermedio entre la especulación deductiva y la ciencia empírica, la vía media de Mounier. De éste dice, en declaración a Garaudy, que ha elabora-

[42] *Marxismo, existencialismo, personalismo*, trad. esp. (Barcelona 1972) p.9; cf. p.70-87. En *Introducción al personalismo actual*, de C. DÍAZ y M. MACEIRAS, se inserta una carta del mismo Lacroix con diversos datos autobiográficos y sobre su doctrina y fuentes, que se recogen aquí, así como la definición que se cita de filosofía.

do «una filosofía técnica nueva y original», «una concepción de pensamiento comprometido-liberado que implica una mutación de la filosofía y un método intermedio entre el método tradicional y el método marxista».

Conocimiento de Dios.—Su peculiar gnoseología la explicita más al tratar del conocimiento de Dios en los ensayos *El sentido del ateísmo moderno* e *Historia y misterio*, que tienen eco en los demás escritos. En el primero, Lacroix, católico convicto, casi hace apología del ateísmo moderno en las tres formas que enumera: humanismo científico, humanismo político y humanismo moral. El pretexto (inspirador de los teólogos franceses) es que el ateísmo contribuye a purificar la idea de Dios, a limpiar la fe de antropomorfismos y mitos. Así, la ciencia moderna ha aclarado que *no son válidas las pruebas de la existencia de Dios* por los efectos creados, por la causalidad del mundo. Que, como enseña Kant (la influencia kantiana es en esto patente), no tenemos derecho a hacer uso trascendental del principio de causalidad. Al pretender inferir la existencia de Dios de la consideración del universo, como el físico concluye del efecto a la causa, se comete un paralogismo. «Todo efecto supone una causa, pero una causa del mismo orden que él... Probar a Dios científicamente es forjar el primer eslabón de la cadena explicativa, hacerlo así homogéneo al total explicado, hacer de El no ya sujeto, sino un objeto. El deísmo de Voltaire es la peor negación de Dios»[43].

La ciencia moderna explica suficientemente todos los movimientos de la materia por la energía inherente en los cuerpos; el origen y procesos del universo, por las teorías de la evolución y expansión de la nebulosa primera. «No hay necesidad de hacer aparecer una causa supranatural en cualquier momento de la génesis». La ciencia, así, ha *desacralizado* el mundo, lo ha hecho profano, e instaura una manera de vivir y pensar atea[44].

[43] *El sentido del ateísmo moderno*, trad. esp. (Barcelona, Herder, 1964) p.19-20. Lacroix muestra en estos razonamientos un desconocimiento del significado de las pruebas de la existencia de Dios. No son pruebas científicas, sino metafísicas basadas en el conocimiento empírico. A ellas se reduce la que él mismo apunta (p.21 nota): que el término «causa», en sentido científico, deja planteado el problema de una prueba de la existencia de Dios «a partir de una reflexión metafísica sobre la insuficiencia de este mundo», según la expresión de A. Spir. Es, justamente, una de las pruebas fundamentales clásicas.

[44] *El sentido del ateísmo moderno*, trad. cit., p.21-28; cf. p.29-55. Para Lacroix, en consecuencia, la ciencia moderna negaría la creación del universo y conduciría al ateísmo. «Dios ya no es *leído* en el mundo» (p.28). Sólo por el cristianismo y las religiones antiguas, es decir, por la fe, se cree en la creación de la nada, no ya sólo en sentido evolucionista.

Tal es, para Lacroix, el verdadero papel purificador del ateísmo, científico o marxista, que ha sumido a millones de hombres en la incredulidad. Ha mostrado que el conocimiento natural, consistente en la ciencia moderna, niega las pruebas de la existencia de Dios y por sí sola incide en el escepticismo. El reconocimiento de Dios se tiene por la *creencia*, que ilumina la razón natural. En nuevas reflexiones, aún más vagas y oscuras, muestra que su función purificadora es más radical. Una vez reconocida la existencia de Dios, el ateísmo «desempeña el papel de juicio negativo en su conocimiento», el cual se obtiene por *representación*, que envuelve *intención* o mira al objeto. Pero «en nuestro espíritu relativo y finito, la representación no puede ser más que relativa... Todo conocimiento de Dios se realiza por medio de representaciones inadecuadas. Por eso hay una parte de antropomorfismo en toda creencia». Cualquier imagen que uno se forme de Dios implica ya antropomorfismo e idolatría. De ahí la importancia de la *dialéctica negativa*, que desde Kierkegaard se conserva en la tradición de la teología y filosofía; «una dialéctica de certidumbre e incertidumbre, de credulidad e incredulidad, que se instaura en el corazón mismo de la fe en Dios»[45].

En sus varios escritos, Lacroix enseña, pues, que para el reconocimiento de Dios es necesaria la creencia unida a la razón. *Fe* y *razón* van juntas y son inseparables en cualquier conocimiento de Dios, porque «Dios no es el simple objeto de pensamiento y experiencia, sino *aquello por lo que hay pensamiento y experiencia*». Esta fórmula oscura, que implica un radical *tradicionalismo* filosófico, es desarrollada en su literalidad, en cuanto que la creencia en Dios es principio del conocimiento, al menos de la verdad filosófica. «Todo acto, como todo pensamiento, postulan una fe implícita en Dios... En otros términos: hay que optar entre la fe y el escepticismo, que es la negación de toda fe... el escepticismo no puede ser realmente vivido. El hombre cree en Dios en la medida en que rechaza el escepticismo». Lo que «también puede anunciarse: admitir a Dios es rechazar el absurdo»[46].

En esta línea, Lacroix, siguiendo a G. Marcel, pronuncia que Dios es, para nosotros, un *misterio*, lo incognoscible; el ámbito de lo sagrado, que linda con el de lo profano, es el

[45] Ibid., p.57-59.

[46] Ibid., p.60-66. Cf. p.62: «Una parte de la filosofía moderna, en la medida en que es negación de Dios, es propiamente *negación de la explicación metafísica*, y, por lo mismo, limitación de la experiencia humana»

ámbito del misterio. Nuestra razón está sumida en lo ignoto, lo misterioso le rodea por todas partes, y sólo por la fe va iluminando espacios limitados. Y asume también de Marcel, junto con la teoría del misterio, la distinción entre *enigma* y *problema*. El problema se refiere al conocimiento de las cosas del mundo; crean problemas que, si bien oscuros, siempre admiten solución. Pero Dios permanece siempre en el *misterio*, que sólo es conocido por enigmas, los cuales son signos de otra cosa, como las palabras enigmáticas de un oráculo. A Dios se le vislumbra por sus vestigios del mundo, que nos hace enigmáticas señas apuntando fuera de sí mismo. Y las palabras de la revelación divina son, asimismo, signos enigmáticos y ambiguos que han de ser descifrados a la luz de un misterio más alto[47].

Este modo de conocer enigmático de Dios es además, para Lacroix, por *experiencia personal* e interior. La descripción de la experiencia integral «debe mostrar que el más elemental amor de sí *implica* el amor de Dios». Y sostiene que Dios se revela al creyente en dos experiencias privilegiadas: la de la necesidad lógica en la afirmación de la verdad y la de la exigencia moral, «que implica unión con Dios en cada acto de caridad»[48]. Es que el misterio se propone al hombre en su interioridad, y ha de recibirlo en función de su capacidad amorosa, por lo que el misterio cristiano, que es esencialmente misterio de amor de Dios, sólo es vivido en la experiencia de la fe y caridad[49].

Agnosticismo filosófico y teológico respecto de la existencia de Dios y de su esencia en razón de la incapacidad de nuestra inteligencia —racionalismo y fideísmo, reflexión racional, revelación y empirismo, filosofía y teología— son los elementos que se mezclan, en curiosa incoherencia, en el pensamiento ecléctico de Lacroix. La raíz de ello se encuentra en el *tra-*

[47] *Historia y misterio*, trad. esp. (Barcelona 1963) p.132-133 146-148.

[48] *El sentido del ateísmo moderno*, cit., p.64: «Pensado en último lugar, Dios es el primer vivido. En la cumbre de lo absoluto se nos revela, al menos, en dos experiencias privilegiadas: la de la necesidad lógica, que implica la unión del espíritu con Dios en la afirmación de cada verdad, y la de la obligación, o más bien de la exigencia moral, que implica unión de cada acto con Dios en cada acto de caridad. Porque Dios no es un *objeto* para el hombre, sino un absoluto de exigencia en el corazón del sujeto». La experiencia de que habla es una *experiencia vital*, entre mística y modernista.

[49] *Historia y misterio*, trad. cit., p.149: «El misterio no se impone desde fuera, se propone a él, y la capacidad de cada uno para recibirlo está en función de su potencia amorosa. Es que el misterio cristiano es esencialmente el misterio del amor primero de Dios, al que los creyentes responden por la fe en Jesucristo. La consecuencia es que tenemos que entendernos primero con una revelación que se dirige a la interioridad del hombre y exige una *conversión*»

dicionalismo, proveniente de la herencia familiar, según se dijo, y que inspira profundamente su pensamiento. Lacroix conoce y ha expuesto esta corriente tradicionalista (De Maistre, De Bonald, Lammenais) en uno de sus escritos [50]. De él acepta el principio fundamental que guía su método: la razón sola es incapaz de conocer algo si no recibe antes las nociones básicas por la *creencia* mediante una revelación: la revelación dada a la humanidad primitiva, que se conserva en los conocimientos principales de la sociedad, y la revelación cristiana, recibida por la fe y que ilumina aún más los límites estrechos de la razón, la cual, sin esa base de creencia, tampoco puede proseguir su búsqueda de la verdad. De tales supuestos deriva sus ideas, que no son tan incoherentes en su mente.

Personalismo comunitario.—Asimismo admite Lacroix la expansión del principio de la persona en lo comunitario, y que no hay verdadero personalismo sin su desarrollo en lo social y lo político. En este terreno, sus reflexiones son escasas, como se ha dicho: su filosofía es teórica, y no ha tenido interés por los problemas políticos.

Es aceptada la concepción general de Mounier. La reflexión racional debe integrar en el conocimiento el conjunto de la actividad humana y marcar el itinerario por el que la naturaleza se humaniza y el hombre se espiritualiza, es decir, se personaliza. Se comprende así la *instancia comunitaria:* siendo el principio de individualidad y el principio de comunión esenciales en la definición de la persona, es preciso que los valores individuales y los valores colectivos y sociales se compenetren entre sí y que lo personal inspire las estructuras sociales.

En este terreno, también la sugestión mayor le viene a Lacroix de su tendencial tradicionalismo, que igualmente derivó en lo político. Los acentos personalistas son, para él, inconcebibles sin un testimonio comunitario, social y político en la denuncia contra las formas del liberalismo individualista. *La ciencia y el saber* son eminentemente *sociales*, según el postulado tradicionalista: todo el conocimiento y los progresos en el mismo provienen no de una razón impersonal, sino de la «razón general», o de la comunidad, que es depositaria de las grandes nociones recibidas por la revelación y la creencia, y que garantiza su verdad contra las desviaciones de la razón individual.

La historia se mueve, asimismo, entre los dos ámbitos de la fe y

[50] *Tradicionalismo y racionalismo*, en *El sentido del ateísmo moderno* III, trad. cit., p.100-126. Lacroix admira y elogia mucho el tradicionalismo, aunque no está de acuerdo con sus errores, desechados por la Iglesia. Sobre el tradicionalismo véase t.4 c.13 de esta obra.

la razón. Lacroix rechaza el progresismo indefinido y sin sentido proveniente de la filosofía de Hegel, e intenta una conciliación de progreso y escatología. «El progreso no constituye un mito, y existe un sentido en la historia». La historia progresa, pero también regresa. No hay un ascenso continuo, y en su seno se esconde lo imprevisto, lo mistérico. El progreso fatal es considerado como destructor de la humanidad, por cuanto conduce al sacrificio de la masa de los hombres en nombre de un mito progresista que sólo algunos gozarían en el futuro. Progreso no es siempre un triunfo. Puede suceder que el hombre o la humanidad, frustrada una y otra vez, logren, a través de sus fracasos, la plenitud de su ser. Lo trascendente, lo *escatológico,* no se encuentra sólo al término de la historia, sino que la constituye y consolida desde dentro, dándole sentido. «Sin negatividad y temporalidad no hay historia, pero sin la eternidad no tiene sentido. Lo eterno es, pues, la significación misma de lo histórico». Cristo, por su sacrificio en la cruz, ha dado pleno sentido a la historia, pues ha vencido el mal y reconciliado a los hombres de su alienación histórica y con Dios [51].

En filosofía política, Lacroix sostiene que los elementos morales se entrelazan inseparablemente con los políticos, que constituyen la historia. La moral es inspiradora de la política, y la política encarna la moral. La desventura de la sociedad moderna, fundada en el derecho de propiedad, es que esta política está separada de toda moral, al menos en el ánimo de los rectores. Pero nada hay más irreal que esa postura tecnocrática, pues no hay experiencia económica que no esté penetrada de experiencias morales: intercambio, propiedad, mercado, etc., son conceptos morales y económicos. La subordinación de la economía a la moral tiene lugar por mediación de la política. Y la verdadera política es la ética en acción, por lo que política y educación se implican. La educación prepara al hombre y al ciudadano, pero sólo la política le realiza.

En la doctrina del Estado, Lacroix sigue la inspiración del tradicionalismo, defensor de la jerarquía y de la obediencia a la autoridad, apartándose de la posición ácrata y revolucionaria de Mounier. Al Estado compete tanto la administración de las cosas como el gobierno de las personas. El Estado tiene por finalidad directa llevar a su más alto grado de perfección la sociabilidad humana. Debe proclamar y conducir al bien mediante la compatibilización de los proyectos económicos ordenados hacia un objetivo total, que es el bien común de la sociedad entera.

Pero conviene con Mounier en la necesidad de una revolución permanente de las conciencias para preparar la revolución de las instituciones. Y comparte con él una *simpatía metodológica* al menos, que no excluye la firmeza de las propias convicciones para las dos co-

[51] *Historia y misterio,* trad. cit., p.11-14 41-60 143; *Marxismo, existencialismo, personalismo* p.82-83 (el texto citado)

rrientes más importantes del *marxismo* y *anarquismo*. En numerosos textos manifiesta esta simpatía y analiza la convergencia entre los ideales de ambas corrientes. «El colectivismo revolucionario debe acabar en el personalismo socialista», sostiene. Ya ha expresado antes su convicción por un cierto socialismo, que en rigor cree que se aviene con el tradicionalismo [52].

MAURICE NÉDONCELLE es otro insigne y conocido representante del personalismo francés. Nació en Roubaix, en 1905. Cursó los estudios en el seminario de San Sulpicio, de París (1922-1926) y en la Sorbona (1926-1928), obteniendo la licencia en filosofía y el diploma de estudios superiores (1929).

Su primer profesor de filosofía le despertó a la reflexión profunda, y más tarde recibe la influencia de Bergson, Blondel, Brunschvicg, así como de Max Scheler. Ordenado sacerdote, comenzó la enseñanza de filosofía en el Colegio Albert-le-Mun, y siguió, hecho doctor en letras, en la Facultad libre de Lille (1930-1945). Entró en contacto con Mounier, y se adhirió a la filosofía personalista, pero rehusó la colaboración solicitada por éste en la revista *Esprit* y su grupo, manteniéndose apartado del movimiento por no poder compartir sus convicciones socio-políticas. Doctor también en teología, enseñó teología católica en la Universidad de Estrasburgo, siendo en 1956 decano de dicha Facultad. Es también doctor *honoris causa* por la Universidad Católica de Lovaina.

La producción científica de Nédoncelle se inicia con el trabajo *La philosophie religieuse en Grand-Bretagne de 1850 à nos jours* (Paris 1934) y cuenta con ensayos sobre la filosofía religiosa de Newman, de Von Hugel y otros. Pero casi toda su obra la dedica al tema personalista. He aquí los escritos principales: *La réciprocité des consciences* (Paris 1942), *La personne humaine et la nature* (París 1943), *Vers une philosophie de l'amour et de la personne* (Paris 1946, 2.ª ed. 1957), *Introduction à l'esthétique* (Paris 1953), *De la fidelité* (Paris 1953), *Existe-t-il une philophie chrétienne?* (ibid. 1960), *Conscience et Logos* (ibid. 1961), *Groupe et personne: réflexion philosophique* (Estrasburgo 1971), *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personnaliste* (Lovaina 1974) [53].

[52] *Le personnalisme comme anti-idéologie*, cit., p.135-143 148-150; *Historia y misterio* p.105-114.

[53] TRADUCCIÓN ESPAÑOLA.—*Introducción a la estética*, intr. de J. AGUER (Buenos Aires 1966).

Bibliografía.—H. DUMERY, *Le personnalisme spirituel. M. Nédoncelle*, en M. FARBER, *L'activité philos. contemp. en France et aux Etats Unis* II (Paris 1950), p.246-251; C. VALENZIANO, *Introduzione alla filosofia dell'amore di M. Nédoncelle* (Roma 1965); V. T. LINDLE, *The Personalism of M. Nédoncelle*: Philos. Stud. (1966) p.112-130; J. LACROIX, *La philosophie chrétienne de M. Nédoncelle*, en *Panorama de la philos. française contemp.* (Paris 1966) p.109-115; C. DÍAZ y M. MACEIRAS, *Introducción al personalismo actual* (Madrid 1975) p.109-139.

Personalismo metafísico.—Nédoncelle ocupa un lugar aparte en el grupo de los personalistas. Profesa sinceramente el personalismo, en cuanto que declara que la persona es algo fundamental en la realidad o en las estructuras del mundo, y ha dedicado sus esfuerzos al análisis de la intimidad psíquica del ser personal y de las relaciones interpersonales. Pero ha negado la dimensión socio-política que Mounier y los suyos atribuyeron a la persona como principio de la revolución de las estructuras de la sociedad. En respuesta a algunas preguntas, declara ser «animal apolítico» que se ha mantenido siempre al margen de la política y de todo partido. En definitiva, la filosofía personalista no está enlazada esencialmente «con corolarios sociales y políticos»[54].

Es por lo que Nédoncelle figura como teórico de esta corriente, y, siguiendo a Lacroix, se le designa como «el metafísico del personalismo»[55].

Nédoncelle no trata de explayar una metafísica de la persona en sentido estricto, pues ya ha dicho que su interés ha sido «el estudio fenomenológico y filosófico de la persona», entendido esto último como reflexión filosófica en general, que a veces implica problemas metafísicos. El fondo metafísico que subyace a sus análisis es el de la filosofía cristiana, recibida en su formación filosófico-teológica del seminario. A estos supuestos de la filosofía escolástica se atiene, mas no los expone de manera explícita.

En el seno del personalismo, Nédoncelle presenta una problemática propia, con un pensamiento técnicamente elaborado. *El método* por él usado es preferentemente *inductivo,* que une el análisis reflexivo y la intuición, la descripción fenomenológica y la comprensión metafísica. Método complejo, requerido por la índole del tema central, la intersubjetividad, que no consiente la disociación de lo descriptivo y de la reflexión, de la fenomenología y de la metafísica de la persona. Por ello afirma que su método «es más inductivo que deduc-

[54] *Cartas a Carlos Díaz,* de 1973; en *Introducción al personalismo actual* (cit., p.111-116) se reproducen estas confidencias y otras muchas del autor.

[55] J. LACROIX, *La philosophie chrétienne de M. Nédoncelle,* cit., p.115: «No se trata de que (Nédoncelle) niegue el papel de la sociedad. Pero desconfía del *engagement* en tanto que sería una subordinación de la persona. Toda filosofía de la historia le parece peligrosa. La ciudad pone en peligro al individuo... Pero en un tiempo en que los filósofos declaran que el interior no existe, ha querido salvar la interioridad de la vida espiritual. Y esto es, sin duda, lo que le ha llevado a ser en Francia el metafísico del personalismo. A una filosofía que a veces corría el peligro de eclecticismo, cuidándose, sobre todo, de su inserción política, la tesis de 1942 sobre *La reciprocidad de las conciencias* le daba un estatuto metafísico».

tivo», porque parte de la fenomenología para acceder a dicha metafísica, o más bien se entrelazan, y hay «una ósmosis» entre ambas. Y por *fenomenología* entiende no el sistema eidético y de intuición de las esencias de Husserl, al que nunca menciona, sino en su acepción más general de descripción empírica, y en gran parte intuitiva, de los datos, sobre todo de la experiencia interna [56].

La extensa obra *La reciprocidad de las conciencias* es la fundamental y más conocida, cuyo contenido prolongan o repiten los demás escritos. Es contenido de sustancia fenomenológica, a la vez que difuso análisis filosófico. La parte 1.ª: *La comunión de las conciencias*, o «el despliegue de la personalidad», ofrece ya la nueva concepción pesonalista de Nédoncelle, cifrada en esa noción básica de *reciprocidad* de las conciencias personales. El punto de partida es la experiencia de la conciencia de sí percibida en comunión con otras conciencias, que es el aspecto nuclear de la persona, equivalente al *cogito* cartesiano. No quiere decir que la persona se reduzca a la conciencia de sí. Nuestro pensador no pretende dar una definición metafísica de la persona, sino una elucidación de la misma desde la conciencia [57]. Si la percepción de sí está indisolublemente ligada a la persona, es también solidaria de la percepción del otro. Es lo que trata de esclarecer con su fenomenología de la conciencia.

La relación del *yo* a un *tú* es el hecho primitivo, la experiencia fundamental y fundante, a la que la conciencia no puede sustraerse sin tender a suprimirse. La conciencia de sí es solidaria con otro sujeto, con un *tú*. Es lo que llama la *díada yo-tú*, presupuesta a la otra díada sujeto-objeto; y que es bilateral, recíproca. Toda percepción de la persona del otro en cuanto persona implica una reciprocidad dada y querida. «Para tener un *yo* es preciso ser querido por otro *yo* y, a su vez, quererle; es preciso tener una conciencia, al menos oscura, del otro y de las relaciones que unen entre sí los términos de esta red espiritual que es el hecho primitivo de la comunión de las conciencias... *Otro* no significa *no-yo*, sino volun-

[56] *Personne humaine et nature*, 3.ª ed. (Paris 1963) p.16.

[57] En otros lugares, especialmente en *Vers une philosophie de l'amour et de la personne* (p.235-239, Paris 1957), pasa revista a los personalismos habidos en la historia desde Sócrates, concluyendo que ninguno de los pensadores examinados, ninguna de las etimologías aducidas, dan una imagen total de la persona, a la que solamente hay que contentarse con describir por aproximaciones. Definen a la persona «por la conciencia de sí, lo que da a entender que el otro está excluido de ella... Todos los personalismos han sido hasta el presente *monadologías*» (*La réciprocité des consciences*, cit., p.8).

tad de promoción del *yo*, transparencia del uno para el otro. Es una coincidencia de los sujetos, una doble inmanencia... Desde entonces se constituye o se revela una *conciencia colegial*, un *nosotros*»[58]. No hay, pues, un *yo* sin el *nosotros* y no se construye o se personaliza sino por medio del *tú*.

El amor es el principio de esta reciprocidad de las personas y comunión de las conciencias. Amor y persona parecen intrínsecamente unidos. En su forma completa, el amor no puede no ser personal, y la persona no puede comprenderse fuera de una red de amor entre sujetos. Es definido como una voluntad de promoción que une las conciencias en una comunidad espiritual. En realidad es en la relación directa entre dos conciencias amantes como se experimenta la verdadera reciprocidad. El amor desvela la naturaleza de la persona. En él se descubre la relación fundamental de las dos conciencias que se ha llamado *díada* y que es relación de amor, formando la reciprocidad e intersubjetividad del nosotros. Comunión, conciencia colegial y voluntad de promoción mutua para encontrar el propio desarrollo en una perspectiva universal, tal es el amor, y ésta es la naturaleza de la persona revelada en el amor.

En relación al *yo*, el *tú* no es, pues, un límite, sino la fuente y la promoción. Y el mismo impulso primordial del *yo* no es solamente atracción hacia el otro y sus valores íntimos, sino también energía realizadora que quiere contribuir a la existencia y expansión del otro. Hay, por lo tanto, una influencia recíproca y una causalidad propia del orden interpersonal. La persona no está jamás completamente hecha, y tiende a personificarse, a llegar a ser más haciendo llegar a ser a otros *yo*. Mas esta eficiencia no llega al fondo del ser de la persona. «No existe propiamente la creación de una persona por otra... y está bien claro que un hombre no es totalmente la causa ni totalmente el efecto de otro hombre ni aun en la procreación»[59].

La consolidación de las personas y de su reciprocidad de amor sólo puede explicarse en Dios, el «Tú» por excelencia, el único capaz de dar consistencia a las personas y salvar su continuidad. Solamente en Dios es donde el orden de las personas tiene su objeto. «La posibilidad de dirigirnos sin límites hacia una

[58] *La réciprocité des consciences* III (Paris 1942) p 319.

[59] *Conscience et logos. Horizons et réflexions d'une philosophie personnaliste* (Paris 1961) p.7-11, buen resumen de su concepción personalista. Cf *Vers une philosophie de l'amour et de la personne* p.15-18 21-31

realización total de nosotros, que fuera a la vez realización total de la red de personas con las cuales nos encontramos en la existencia, no puede explicarse ni por los esfuerzos del *yo* ni por la colegialidad de todos los *yo*. No puede explicarse más que por un Dios, que debe ser personal. No solamente estamos causados por el ser, sino también queridos por un Dios... La fenomenología del *cogito* concreto nos impone el reconocimiento de esta prioridad divina en nosotros como una conclusión por la reflexión sobre la causa y el fin de nuestro querer»[60].

De esta suerte, el «Tu» divino creador, único para todas las conciencias y persona de modo eminente, forma con toda persona un *nosotros*, constituyéndose «el colegio de todos los yo», fundamentado en la persona divina. Es que el *yo* y el *nosotros* se fundan sobre Dios, creador y promotor indefinido de cada conciencia y de cada díada humana. Por la creación y el sostenimiento que tal Tú realiza en todo *yo*, es posible una comunidad verdaderamente personal, consolidada por la reciprocidad divino-humana, del *nosotros* colegial que forman los *yo* con Dios.

Tal descubrimiento de Dios fundamentante por la experiencia interior de la conciencia y de su relación de comunión con las otras conciencias, parece tener un fondo ontologista: la presencia de Dios se desvelaría en esa conciencia de la reciprocidad. Sin embargo, Nédoncelle ve en ello, más bien, una prueba de Dios por la reflexión filosófica, es decir, por la insuficiencia, caducidad y finitud de los seres personales humanos, que reciben la subsistencia en la caridad creadora de Dios. La experiencia fenomenológica muestra que no hay camino hacia Dios que no pase *per ea quae facta sunt*, por la vía de la causalidad de las pruebas clásicas, observó una vez. A fuer de teólogo, nuestro autor ha añadido la fe y la teología a dicho análisis fenomenológico.

Tal es, sumariamente, la concepción en que se centra el personalismo de Nédoncelle. En la obra mayor, *Reciprocidad de las conciencias*, prolonga sus análisis en otras dos partes. La parte 2.ª: *La travesía de la naturaleza*, es la exposición de los esfuerzos de la persona para acceder a sí misma y personificarse. Para ello ha de superar los obstáculos de la naturaleza y las diversas formas de lo *impersonal* que proceden de la naturaleza, como la materia y los cuerpos, que son obstáculo al

[60] *Conscience et logos*, cit., p. 11-12

espíritu y suscitan la rebelión del yo, e incluso el misterio turbador de lo antipersonal, que es el mal. La persona no se construye sin este riesgo. Debe arrostrar el desafío de lo impersonal para la plena realización de su personalidad. En la parte 3.ª se expone la estructura de los valores y realización de los mismos por la técnica, la ciencia, el arte y la moral, que tienen una función mediadora y no han de impedir la frustración final de la conciencia. Y una sección última, en que explaya la solución satisfactoria a toda conciencia desgarrada por el mal, que es la salvación por la adhesión al Absoluto divino. Es «la metafísica de la caridad» salvadora.

Como complemento de la teoría, se ha de notar que el personalismo de Nédoncelle no conduce a ningún «colectivismo», según se señaló al principio, sino más bien le es contrario. El sentimiento colectivo puede ser una preparación a la reciprocidad de las conciencias, pero no constituye el *nosotros* de la intersubjetividad, que es muy distinto del *nosotros* de las comunidades políticas o el de los grupos apolíticos. Mas la conciencia comunitaria también se establece por un procedimiento binario, pues se llega a la formación de la comunidad por extensión de la relación entre dos amigos. «A través del deslizamiento de una díada a otra es como el amor guarda su posibilidad de unir moralmente a todos los hombres». Para Nédoncelle, no obstante, «los grupos» sociales son un riesgo para la verdadera comunión de reciprocidad. No crean nada de personal, sino sirven para transmitir algo de lo personal a otros, o también como un campo privilegiado para promover la cooperación de las personas en un trabajo de equipo[61].

Concluyendo, Nédoncelle se destaca como un filósofo personalista original que ha obtenido merecida resonancia por sus estudios fenomenológicos y de reflexión racional sobre la intersubjetividad y el amor interpersonal bajo la inspiración de su teología católica. Sin duda, esos análisis no siempre están fundados ni responden a la verdad. Mayor realismo y verdad y más riqueza de observación psicológica se encuentra, por ejemplo, en la filosofía del amor y de la afectividad interpersonal que explayó Santo Tomás. No sin razón, los análisis de nuestro autor han sido calificados por M. F. Sciacca como de tendencia «platónico-agustiniana». Pero Nédoncelle ha sabido resaltar con vigor el momento esencial de la

[61] *Groupe et personne. Réflexion philosophique* (Estrasburgo 1971) p.146-147; *Vers une philosophie de l'amour et de la personne* p.45-46.

persona y su relación con otras personas individuales antes y por encima de cualquier comunitarismo.

PAUL RICOEUR, que a veces figura entre los personalistas, nació en Valence (Drôme), en 1913. Obtuvo la agregación en la Sorbona, en 1935, y se casó en el mismo año. Después de haber enseñado en los liceos de Colmar, Lorient, Nancy y Rennes, deviene en 1952 profesor de historia de la filosofía en la Universidad de Estrasburgo hasta 1956, fecha en que pasa a la Sorbona hasta 1966, de donde se traslada a la Universidad de París-Nanterre hasta su dimisión en 1970 a consecuencia de los disturbios de mayo del 68. Mantuvo algún tiempo contactos con Mounier, a cuya muerte en 1950 escribió *Esprit* un artículo elogioso, calificándole de guía en su propia manera de filosofar, capaz de conjuntar diversas sistematizaciones filosóficas en un modo de interpretación pluralista y ecléctico.

La producción filosófica de Ricoeur es ya abundante. Aparte de numerosos artículos y conferencias sobre temas religiosos, educativos, socio-políticos y culturales, ha publicado *K. Jaspers et la philosophie de l'existence* (París 1947), *G. Marcel et K. Jaspers* (París 1947, con todos los restantes en París), pasando luego a la fenomenología con la traducción de las *Ideen*, de Husserl. Su obra mayor, *Philosophie de la volonté* I: *Le volontaire et l'involontaire* (1950), cuya segunda parte la divide en dos: *Finitude et culpabilité: l'homme faillible* (1960); II: *La symbolique du mal* (1960). Entre tanto publica, en un *Appendice* a la *Historia de la filosofía*, de Bréhier, interesantes semblanzas sobre filósofos contemporáneos (1954), y la colección de artículos *Histoire et Vérité* (1955). Pasa, por fin, al tema hermenéutico con *De l'Interprétation, essai sur Freud* (1965), *Le conflit des interprétations, essai d'herméneutique* (1969), *La métaphore vive* (1975), junto con un volumen de *Entretiens*, con Marcel, (1968)[62].

[62] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS. — *Finitud y culpabilidad* (Madrid, Taurus, 1969). *La interpretación: ensayo sobre Freud* (México, Siglo XXI, 1970).

Bibliografía. — F. GUERRERA BREZZI, *Filosofia e interpretazione* (Bolonia 1969); D. IHDE, *Hermeneutic Phenomenology. the Philosophie of P. Ricoeur* (Northwestern University 1971), J. LACROIX, *Une philosophie du sens: P. Ricoeur*, en *Panorama de la philosophie fr contemp.* (Paris 1966), M. PHILIBERT, *Ricoeur et la liberté selon l'espérance* (Paris 1971); D. RASMUSSEN, *Mythic-symbolic language and philosophical Anthropology* (La Haya 1971), D. VANSINA, *Esquisse, orientation et signification de l'enterprise philosophique de P. Ricoeur*: Rev. Mét. Mor. (1964); P. BARTHEL, *Interprétation du language mythique et théol. biblique* (Leiden 1967) c.5; C. DÍAZ y M. MACEIRAS, *Introducción al personalismo actual* (Madrid 1975), donde aparece como figura cumbre del personalismo con la afirmación citada; M. MACEIRAS, *La antropología hermenéutica de P. Ricoeur*, en *Antropologías del siglo XX* (Salamanca, Sígueme, 1979) p.125-147. Utilizamos en nuestra recensión el amplio material de estos dos trabajos últimos.

El conflicto de las interpretaciones.—Con este título de su segunda obra mayor podríamos caracterizar la trayectoria del pensamiento de Ricoeur más por su adhesión firme a alguno de los sistemas que ha recorrido y menos al personalismo cristiano. En su inquieto vagar intelectual, y quizá también por su profesión de enseñante de historia de la filosofía, ha pasado por casi todas las teorías de moda, asumiéndolas y adhiriéndose a ellas en parte, pasando de una en otra, cambiando a menudo de método y radicalizando cada vez más sus posiciones hasta terminar en un incoherente pluralismo de interpretaciones contrapuestas de la religión y de toda realidad.

Con sus dos primeros trabajos sobre Marcel y Jaspers, e invocando también a Kierkegaard, Ricoeur toma el existencialismo cristiano como *punto de partida* de su filosofar. De él acepta la temática de la existencia en algunos de sus problemas, como el reconocimiento de la realidad objetiva del mundo y la aceptación del yo como afirmación originaria en conexión inseparable con el «cuerpo propio», de donde aparece la existencia en relación dialéctica con la subjetividad, la contingencia y la negatividad.

La inspiración existencialista está también en la base de *El voluntario y el involuntario,* pero en conexión estrecha con la fenomenología. La original obra (con título de la moral escolástica) quiere ser una descripción fenomenológica «al estilo husserliano del *cogito* práctico y afectivo». Tal descripción, transpuesta al obrar, evidencia la realidad recíproca de lo voluntario y lo involuntario. Lo voluntario lo entiende como el *querer originario;* el *cogito,* como sujeto del querer en cuanto tal. Lo «involuntario», al contrario, es presentado como «invencible naturaleza, como carácter finito, como inconsciente indefinido, como vida contingente», rasgos que derivan de la corporeidad. Y la descripción se configura como fenomenología existencial, que analiza las estructuras antropológicas que intervienen en el querer: la decisión o moción voluntaria, los motivos, el carácter, la emoción, los hábitos; luego la ejecución del proyecto en pos del consentimiento y los obstáculos de variada índole, los actos intencionales del sujeto, etc., toda una psicología de la acción voluntaria que es llamada «eidética» o «filosofía de la voluntad». Ricoeur introduce también en ella los motivos existenciales de Marcel: la simple descripción no basta, y es preciso una «superación» para la conversión del problema en *misterio,* que plantee el sentido de mi existencia en la trascendencia. El vínculo que une el querer al cuerpo exige «que yo participe *en mi encarnación como misterio.* Debo pasar de la objetividad a la existencia».

La introducción del involuntario implica ya peligro de dualismo, porque entra en escena el cuerpo. El involuntario corporal provoca la escisión de la unidad de alma y cuerpo, con los conflictos consiguientes entre lo voluntario y lo involuntario. De ahí el carácter dialéctico o conflictivo que Ricoeur inserta en el seno de la existencia y el sentido ambiguo de la encarnación, animada por una libertad que no es acto puro, sino impregnada de involuntario.

El paso al siguiente estudio: *Finitud y culpabilidad*, que prolonga la consideración del voluntario con la teoría de la culpa, va marcado por un cambio de método y transición a otra filosofía. Ya desde la obra anterior[63], Ricoeur hace uso de la *epoché* de Husserl en este problema del mal en el hombre: prescinde o hace abstracción de la culpa y la trascendencia en la comprensión de las posibilidades de la voluntad para la falta, que es situada en un estado neutro, o con «abstracción de la ética real». Es un «replanteamiento total de método» que deja de lado la fenomenología existencial, y la descripción «eidética» se muda en «descripción empírica». El método es ahora de «análisis reflexivo», y sus fuentes son Platón, Pascal y, sobre todo, la doctrina de Kant sobre la imaginación trascendental, que va a operar la «síntesis práctica» entre carácter y felicidad en que consistiría la persona. Siguiendo a Kant, interpreta en *El hombre falible* el origen de la culpa por las categorías de realidad o esencia, negación y limitación. La «labilidad» es la condición de la limitación de la voluntad que hace posible el mal. La «desproporción» del hombre es ocasión y origen del mal, que más allá de la visión ética entra en el mundo porque el hombre lo comete más bien como víctima, en razón de la debilidad originaria de donde el mal surge. Ricoeur se educó en el cristianismo protestante.

Pero estos supuestos son pronto olvidados, y Ricoeur procede a otro cambio radical de método y otras fuentes de inspiración para su reflexión filosófica. La paradoja del mal que cometemos a partir del mal que encontramos es ya «un símbolo impenetrable», que no puede superarse por la teodicea y el «saber absoluto», sino en la dirección que los símbolos señalan. En *La symbolique du mal* inicia el estudio del lenguaje simbólico, que se afianzará y desarrollará en los escritos siguientes. Es un nuevo inicio metodológico, en que Ricoeur reclama la vuelta «al punto de partida» o «precomprensión» que explicite los presupuestos para la comprensión del objeto de la reflexión filosófica. El discurso será entonces no *explicativo*, sino *interpretativo*. Y este «inicio» filosófico reside en el *lenguaje simbólico*. Existen los símbolos, yo los encuentro por doquier. Un error pseudorracionalista era querer reducir el lenguaje simbólico a la expresión de una mentalidad prelógica y hacer de él un lenguaje inferior al discurso racional. Es, al contrario, un lenguaje primero y oscuro que nos interpela y nos hace vivir. Yo estoy instalado en un dominio simbólico desde que comienzo a reflexionar sobre las fuentes, puras o impuras, de mi existencia. Según la definición dada por Ri-

[63] Sobre la *epoche*, en *Le volontaire et l'involontaire* (Paris 1950) p.25-27 454, *L'homme faillible* (Paris 1960) p.9-10. Dicha puesta «entre paréntesis» del enlace *culpa-trascendencia*, y, por tanto, suspensión de toda consideración ética y religiosa de la culpa como pecado, se mantiene hasta el final, en que reaparece el Absoluto como el horizonte o límite en la línea de Jaspers. Es de advertir que Ricoeur es cristiano de confesión protestante que comenzó a enseñar después de la guerra en el Colegio Cevenol, centro dependiente de la Iglesia reformada de Francia, a la que pertenece. Pero de su cristianismo apenas aparece indicio en su producción filosófica.

coeur[64], el símbolo se constituye por una estructura de doble significado, en que el sentido directo y literal apela a otro secundario y figurado, que sólo se desvela por la *interpretación*. La inserción del simbolismo en el discurso filosófico es legítima lo mismo que en el lenguaje en general, siempre constituido por signos. Como éste, también el simbolismo pertenece a la experiencia existencial y la expresa.

Asimismo, en *La simbólica del mal* procede nuestro autor a distinguir tres capas de elaboración. Ante todo, los símbolos primarios, que tienen la función de «matrices de significaciones». El pecado se expresa en el símbolo de la mancha, del fin frustrado, del sobrepasar el límite. La capa secundaria se constituye por los *grandes mitos*, que son una categoría de símbolos expresados en forma de acontecimientos y por relatos temporales, como el mito adánico de la creación. Y una tercera capa más racionalista, que es transposición en un discurso teológico, como el mito de la caída y el dogma del pecado original. A ella se añade la división en las tres zonas de emergencia de los símbolos: el simbolismo cósmico, en que emerge la floración de los dioses de la naturaleza descritos en la fenomenología de la religión, como la de Mircea Eliade; el área simbólica del mundo onírico, donde en el sueño puede descubrirse el paso de la función «cósmica» a la función «psíquica», y que Freud ha explicitado. Y una tercera zona, en que el simbolismo aflora con la fecundidad de la imaginación poética.

Para Ricoeur, siguiendo a Eliade y Freud, el mito es fundante de acontecimientos y vehículo de comprensión, pero no en absoluto de explicación. El mito, el símbolo en general, es logos no ordenado al concepto ni con pretensión de conocer a través de conceptos. Excluir la intención explicativa es la labor de toda necesaria *desmitologización*. La función desmitificante, reductora del aparato imaginativo de los símbolos, es aceptada por estos autores para descifrar el sentido oculto de todo relato mítico y llegar a su comprensión. La significación última del mensaje mítico es la de querer expresar el enigma de la discordia del hombre consigo mismo mediante «la relación de su ser esencial con su existencia histórica». El hombre del mito, para Ricoeur, es el que narra el paso de la inocencia a la culpa, que ha perdido la integración del cosmos, mientras que, para Eliade, el mito encierra una intención integradora del hombre y el cosmos. Las vías de interpretación creadora de sentido serán, pues, múltiples y tortuosas.

La aceptación del símbolo como un *a priori* se generaliza en la obra de Ricoeur de tal modo, que no sólo el simbolismo del mal, sino todo el universo simbólico, se convierte en el «largo camino» para acceder a la comprensión antropológica. Ahora en ese camino

64 *Le conflit des interprétations* (Paris 1969) p.16: «Yo llamo símbolos a toda estructura de significación en donde un sentido directo, primario, literal, designa además otro sentido indirecto, figurado, que no puede ser aprehendido sino a través del primero».

va a integrar otra nueva filosofía, la *lingüística estructuralista*, puesto que el lenguaje, como ciencia de los signos en general, representa la *mediación* ineludible para el estudio del lenguaje simbólico. De este modo, Ricoeur se adentra en la lingüística y el estructuralismo como un nuevo paso, según él, para acceder a la hermenéutica del lenguaje simbólico y asume, en parte, sus métodos y sus conclusiones, incorporados en su obra *El conflicto de las interpretaciones*.

Su recorrido se inicia con la lingüística general de Saussure, continuando por las dos variantes de la escuela de Copenhague y de R. Jakobson, con su aporte del proceso metafórico como procedimiento ordinario del lenguaje simbólico. Se detiene aún más en el estructuralismo antropológico de Lévi-Strauss, acogiendo la generalización del modelo lingüístico, por éste aplicado a todo el campo de la sociedad, así como la contribución de la gramática generativa de N. Chomsky, que patrocina el poder creativo del espíritu a través de las estructuras profundas del lenguaje. Por último, recibe la teoría de Austin y Searle del *Speech-Act* y del lenguaje usual como contribuciones indispensables a su hermenéutica; todas estas corrientes se tratan en este volumen. Ricoeur considera sus análisis como indispensable apoyo y elemento capital para la interpretación del lenguaje simbólico.

Desde la fenomenología simbolista y desde la semántica del lenguaje, Ricoeur llega, por fin, al *problema de la interpretación o hermenéutica*, que desarrolla en el ensayo *De la interpretación*, como estudio de la teoría interpretativa de Freud sobre el psiquismo inconsciente, así como en la siguiente: *El conflicto de las interpretaciones*. Puesto que el simbolismo es una expresión de doble sentido, la interpretación es el trabajo de la reflexión, que consiste en descifrar el sentido oculto implicado en la significación literal. Sólo una hermenéutica que, tras la mediación semántica, se reporte a la existencia puede tener cabida en la filosofía. Y a través de tal hermenéutica, que recorre las etapas del lenguaje simbólico y la reflexión, es posible acceder a la esfera de la ontología. El acceso a esta ontología pasa por los derroteros de hermenéuticas dispares. Ricoeur proclama una ontología «militante», en que el conflicto de las hermenéuticas es revelador del ser del yo. Por esto es necesario orientar la búsqueda, más que a una metafísica sustancialista, hacia el acto de existir. Se trata de una filosofía del ser «que no se empequeñezca en una metafísica de la esencia, y menos todavía en una fenomenología de la cosa»[65].

La teoría de una hermenéutica pluralista y conflictiva, que Ricoeur sienta como un nuevo *a priori*, dificulta aún más el acceso incluso a tal ontología actualista. Sostiene que la interpretación de los símbolos no es unitaria, que el conflicto entre interpretaciones divergentes es legítimo, y reclama una misión epistemológica de arbitraje. La filosofía se convierte en una hermenéutica ilustrada por los diversos estilos de interpretación. Dos son, para él, estos grandes estilos. El

[65] *Histoire et vérité* (Paris 1955) p.359.

primero considera el signo y el lenguaje en general como disfraz y máscara que es necesario reducir. Es la hermenéutica de «la sospecha», proveniente de los tres grandes desconfiados: *Freud, Marx* y *Nietzsche,* unánimes en considerar la conciencia como falsa, y al lenguaje como encubridor de esta falsedad que se abriga en la noción del sujeto consciente. Los tres anuncian la liquidación de la ilusión de la conciencia, una crítica radical del sujeto como conciencia, cuya certeza proviene de la escuela de Descartes. Ricoeur analiza esta hermenéutica reductora a través sobre todo de la obra de Freud.

El segundo estilo de interpretación deriva de Husserl, y es atribuido también a Hegel y Heidegger. Considera el lenguaje como una sugerencia, un logos que impulsa a la escucha del mensaje oculto e invita a una reinvención o hallazgo del sentido encubierto. Ricoeur no rechaza estos modelos contrastantes, sino que sostiene una articulación dialéctica entre ambos para una comprensión del sujeto. Es la *dialéctica de la arqueología,* representada en Freud, enteramente opuesta a una *teleología* cuyo modelo se encuentra en Hegel. La filosofía reflexiva reclama el psicoanálisis freudiano como arqueología del sujeto, que contrapone dialécticamente a una teología, con la irrupción en el horizonte del «absolutamente Otro», de la trascendencia insinuada por los símbolos.

Este elemento impide toda ontología definitiva. La dialéctica apunta sólo a una *escatología,* que es horizonte no reductible a la reflexión; horizonte de la trascendencia que abre como esperanza lo que la reflexión pretende cerrar. Lo sagrado no es, pues, más que «la estructura del horizonte» del «absolutamente Otro» que se anuncia en los signos y símbolos sacrales. Y el discurso sobre la fe y la religión se sitúa fuera de la reflexión filosófica. *La religión está constituida más por la esperanza que por la fe;* y esta esperanza encierra un algo más, un «exceso» del que no es posible formarnos un concepto. Ricoeur cierra, por lo tanto, el camino de toda teodicea en el ámbito de la reflexión. En la obra, más reciente, *La metáfora viva* (1975), en que analiza el sentido del discurso poético, como lenguaje de la *metáfora,* no añade más que leve insinuación de la fuerza evocadora del lenguaje poético, para un acercamiento a la ontología y al discurso sobre trascendencia.

Tal es una sumaria idea del pensamiento ecléctico y oscilante de Ricoeur, que ha pasado por casi todas las corrientes de moda, las ha aprobado y aceptado en parte, para fijarse por fin en una extraña dialéctica hermenéutica del lenguaje simbólico que conlleva una heterogénea mezcla de freudismo, hegelianismo y neopositivismo lingüístico como verdadera *coincidentia oppositorum.* Tal sistema parece, más bien, una síntesis imposible de doctrinas antitéticas que riguroso pensamiento filosófico.

Del cristianismo inicial (protestante), que se trasluce todavía en su primer existencialismo fenomenológico, no queda rastro alguno en sus posturas siguientes, que se apoyan en sistemas agnósticos y ateos. En su filosofía agnóstica no hay lugar para la afirmación de

Dios, que se resuelve en el horizonte de la trascendencia de Jaspers, mero vacío ontológico. A pesar de ello, sigue teniendo prestigio entre los católicos (filósofos y teólogos) avanzados, que admiran y se hacen eco de lucubraciones de fenomenología religiosa, no obstante su fondo desmitificador y reduccionista de todas las realidades objeto de la fe del creyente[66].

La herencia directa de la corriente personalista la recibe, en cambio, JEAN MARIE DOMENACH, tercer director de *Esprit*, que sucede a ALBERT BÉGUIN a la muerte de éste en 1957, e inaugura una «nouvelle série» de la revista y del movimiento de la misma inspiración política «en lucha contra el desorden establecido». Sigue, en efecto, la misma dirección mounierista de un personalismo cristiano comprometido en la lucha política, como lo prueba su obra sobre el catolicismo francés[67] en donde explaya una crítica acre del falso apoliticismo.

Una dirección cercana al personalismo cristiano se encuentra también en el representante más destacado de la filosofía judía en Francia: EMMANUEL LEVINAS, nacido en 1906, que en su primera época dio a conocer a Husserl con dos obras: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (París 1930) y *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949); publicó más tarde diversos ensayos sobre el judaísmo y el Talmud, y se dio a conocer fuera del *ghetto* con su obra metafísica *Totalité et infini* (La Haya 1961), donde propone un *personalismo judío de origen bíblico*, que se presenta sobre un plano puramente racional, en que la reflexión cartesiana y la kantiana se unen y, gracias a una tonalidad religiosa, son traducidas en términos de existencia; lo que hace de su pensamiento no un existencialismo, pero sí una de las filosofías importantes de la existencia.

[66] Véase en las reflexiones finales de la obra *De l'interprétation* (trad. esp. con el título *Freud, una interpretación de la cultura* [México 1970] p.459-483] una síntesis de su «relectura» de las interpretaciones de Freud sobre el simbolismo de la religión y síntesis también de su postura religiosa, en que brilla por su ausencia cualquier indicación positiva de las convicciones teístas del creyente y sólo se trasluce al final un vago panteísmo naturalista en la línea de Spinoza, no obstante que en ella se concluye en la teoría del «totalmente-Otro absoluto» como horizonte de lo sagrado y de su lucubración sobre arqueología y teología. Ricoeur se solidariza con el psicoanálisis de la ilusión religiosa del «incrédulo Freud», que ha calificado la religión como «universal neurosis obsesiva de la humanidad», y sólo opone ligeras reservas a la concepción freudiana. Ya afirma que su filosofía de la religión es «una filosofía de la inmanencia», y de ella no puede surgir el paso a la trascendencia teísta.

[67] J. DOMENACH, *Una Iglesia en marcha. Textos y documentos del catolicismo francés 1942-1962*, trad. esp. (Barcelona 1966, en col. con R. DE MONTVALON); ID., *Mounier según Mounier*, trad. esp. (Barcelona 1973).

El proyecto de Levinas es descubrir en la exterioridad metafísica el origen de las verdaderas relaciones humanas. Esta relación se opera entre seres aún más separados que en la guerra, y que, lejos de oponerse, se unen en y por su separación misma. Su meditación se dirige más bien, frente a Heidegger, *contra* el ser, admitiendo la superioridad del existente sobre el ser. La metafísica, ciencia del infinito, debe reemplazar a la ontología, ciencia del ser. El infinito se refleja en la totalidad y en la historia, es el absolutamente Otro, y funda, a la vez, la autonomía de la sociedad de seres, tanto más unidos cuanto son más separados y autónomos. La exterioridad del otro es una llamada al yo. Y la relación fundamental que se establece entre ambos es la del *hablar*, que es *dialogar* e implica el enseñar. La enseñanza es la marca misma de la exterioridad que penetra en mí y conlleva la trascendencia del lenguaje. Dios mismo me enseña por su revelación gratuita.

La relación social aparece así como la experiencia por excelencia, fundada en la exterioridad y separación ontológicas. Esta relación social es directamente personal, basada en la conciencia moral, pues, según Kant, los seres racionales son llamados personas porque su naturaleza les constituye como fines en sí. Se sigue de ello que la relación que se constituye entre el *yo* y el *tú* (en esta experiencia de la persona sin concepto) lleva apertura en la dimensión trascendente, es decir, a la religión misma; el otro se presenta entonces como Otro que desborda *infinitamente* la medida del conocimiento. No es que el otro sea la encarnación de Dios, sino solamente la manifestación, la epifanía de la altura en que Dios se revela[68]. Esta breve indicación muestra ya la riqueza de análisis de la obra de Levinas, a la vez metafísica y personalista, abierta al descubrimiento de Dios.

Y hemos de hacer mención también aquí de PIERRE THÉVENAZ (1913-1955), destacado representante del pensamiento protestante actual. Nacido en Neuchâtel, estudió la dirección del personalismo cristiano en París y Basilea. Enseñó filosofía en el gimnasio de Neuchâtel, pasando luego a ser profesor de la Universidad de Lausana, donde formó parte de la redacción de la *Revue de Théologie et Philosophie*, órgano de la cultura protestante suiza, en la que publicó numerosos trabajos. La posición característica de Thévenaz es su propuesta de una

[68] Cf. J. LACROIX, *L'infini et le prochain selon Emmanuel Levinas*, en *Panorama de la philosophie française contemporaine*, cit. p.122-129; S. DECLOUX, *Existence de Dieu et rencontre d'Autrui*, Nouv. Rev. Théol (Lovaina, julio-ag. 1964).

nueva interpretación de la fenomenología, en crítica confrontación con los residuos idealistas de esta investigación que se mantienen en Husserl. La conciencia, según él, «es por esencia apertura al mundo», frente a la pretensión cartesiana de erigirla en principio absoluto, separado del mundo. Su obra *L'homme et sa raison*. I: *Raison et conscience de soi*. II: *Raison et histoire*, 2 vols. (Neuchâtel 1956), es una colección de ensayos que constituye la síntesis más orgánica de su pensamiento. Publicó otros ensayos, como *Du relativisme à la métaphysique* (Zurich 1948) y *La condition de la raison philosophique* (Neuchâtel 1960), junto con numerosos artículos en dicha revista, como *De la philosophie divine à la philosophie chrétienne* (ibid. 1951), *Dieu des philosophes et Dieu des chrétiens* (ibid. 1956) y otros, reunidos en el volumen *De Husserl à Merleau-Ponty* (Neuchâtel 1966), con discusiones sobre la fenomenología y relaciones con la antropología personalista [69].

Se ha de recordar, finalmente, que, al margen del grupo de Mounier y anterior al mismo, el gran pionero de este movimiento de espiritualismo personalista y principal difusor en el pensamiento actual fue el austríaco FERDINAND EBNER (1882-1931), convertido a una fe católica ardiente, y que publicó sus lucubraciones en la obra, fragmentaria, *La palabra y las realidades espirituales* (Viena 1919) y ensayos posteriores. Las fórmulas y meditaciones de Ebner son similares, casi idénticas, a este personalismo. Ante todo, el hombre se constituye por la realidad de su vida espiritual, que desde su creación entra en relación fundamental con Dios. «Sólo hay dos realidades espirituales, o no hay ninguna: Dios y el yo. Entre ellas se desarrolla la verdadera vida del espíritu en el hombre». El acto de creación de los seres personales es un acto de *apelación personal*, no la mera producción de una realidad cósica. En virtud de esta primera apelación, el hombre desarrolla su creatividad y vida espiritual por relación comunicativa con los otros yo. «La existencia del yo no radica en su relación consigo mismo, sino en su relación con el tú». Y la persona humana no se realiza plenamente antes de entrar en relación concreadora con el *tú* de los demás.

Así, la relación *yo-tú* es una relación *estructural* de la persona como ser espiritual, una condición básica de su ser. Y esta relación interpersonal tiene su expresión esencial en la *pala-*

[69] P. RICOEUR, *Un philosophe protestant: P. Thévenaz*: Esprit; G. WIDMER, *P. Thévenaz croyant philosophe. Son oeuvre et la théologie*: Rev. Hist. Phil. Rel. (1958) p.232-49.

bra, en la comunicación *dialógica*, a través de la cual el hombre desarrolla su pensamiento y su *creatividad*,. La palabra es el *medio* en el cual los hombres se encuentran y llevan a pleno logro sus seres respectivos. Y «la palabra y el *amor* se implican». Es la palabra dicha en el amor la que libera a la persona humana de su soledad y le pone en camino de plenitud. Se trata de un amor auténtico que en definitiva se dirige al *Tú* absoluto y hace participar a los seres personales en el amor de Dios [70].

La riqueza de análisis de Ebner sobre esta constitución *relacional* de los seres personales ha influido en numerosos autores y ha hecho común este lenguaje del *diálogo* interpersonal en filósofos y teólogos de confesión católica y protestante. Pero sin tal énfasis sobre una constitución dialógica de la persona, el personalismo es herencia común de la filosofía cristiana, es un descubrimiento del cristianismo, como ya advirtió Mounier, y se encuentra aceptado, de modos más o menos explícitos y en sus diversas aplicaciones, en toda la multitud de autores tomistas que a continuación se reseñan.

Filosofía de la integridad.—Como una transición al tomismo propio y en estrecho acercamiento al mismo, podemos situar al pensador católico que ha denominado así su propio modo de filosofar.

MICHELE FEDERICO SCIACCA (1908-1975) es, sin duda, el filósofo italiano más conocido y de mayor influencia exterior por su ferviente espiritualismo cristiano y su infatigable actividad de escritor de asombrosa facundia y altas dotes literarias.

Nació en Sicilia, cerca de Catania, y el interés por la filosofía, a la cual dedicó toda su vida, surgió desde su primera adolescencia. Cursó los estudios de filosofía en la Universidad de Nápoles, donde fue discípulo de Aliotta, el dirigente del idealismo en aquel centro. Terminados los cursos, se doctoró en filosofía en 1930, imbuido en el idealismo actualista de Gentile, y, por tanto, alejado de la fe en Dios, inconciliable con el principio idealista de la inmanencia absoluta. Pronto se sintió insatisfecho del puro actualismo, viendo en su concepto de la interioridad un vacío total que se agota en sí mismo,

[70] El pensamiento de F. EBNER ha sido ampliamente estudiado en los trabajos de A. LÓPEZ QUINTÁS, *Pensadores cristianos contemporáneos* (Madrid, BAC, 1967) y *La antropología dialógica de F. Ebner*, en *Antropologías del siglo XX* (Salamanca, Sígueme, 1979) p.149-179. Una breve alusión a él, entre los existencialistas cristianos, en el t.6 c.16 p.752 de esta obra.

y se movió hacia una forma de «espiritualismo crítico», todavía bajo la influencia de Aliotta: el sujeto y el objeto se conciben unidos en el «acto concreto de la experiencia» y al margen de una pretendida realidad en sí. Ya no se da el sujeto trascendental único, sino sujetos singulares e infinitos que se compenetran en la aspiración a realizar la unidad armónica y universal de los espíritus. Llegó luego a una concepción de Dios como actividad eterna creadora, como un absoluto dinámico y acto infinito en perenne actuación, donde «el mundo es coeterno de Dios», «concreación de Dios y del espíritu humano». De estas teorías se hacen ecos sus primeros ensayos, como *Studi di filosofia antica* (Nápoles 1934), *Filosofia medievale e moderna* (ibid. 1935), *Thomas Reid* (ibid. 1935) y, sobre todo, *Linee di uno spiritualismo critico* (Roma 1936).

La nueva fase, que llama «Dallo spiritualismo critico allo spiritualismo cristiano», surge en el pensamiento de Sciacca, ya desde 1936, por una profundización de la vida moral y de la conciencia moral, vivamente sentida por él. La acción moral tiende a la conquista del bien a través de los bienes intermedios, y la expresión más alta de la interioridad moral es dada en el mandamiento del amor. Todo acto de la voluntad es un acto de amor, que implica la aspiración inmanente de la autoconciencia de los sujetos limitados hacia una totalidad que les trasciende, y que postula, más allá de la experiencia, una realidad absoluta en que puedan saciarse. No queda sino dar una base metafísica al acto concreto de la experiencia y a la interioridad moral. Esta suerte de conversión a una «metafísica moral» decididamente «cristiano-católica» (la integración moral, dice, reclama, inequívocamente, la integración *teológica)* fue alimentada e impulsada por el estudio de las doctrinas platónicas y, sobre todo, de Rosmini, como muestran sus escritos de este período: *Metafisica di Platone* (Roma 1938) y *La filosofia morale di A. Rosmini* (ibid. 1938), así como el volumen, también de inspiración rosminiana, *Teoria e pratica della volontà* (Nápoles 1938). A estos influjos ha de añadirse su interés por *Pascal* (Brescia 1944), donde insiste en la validez del método pascaliano, cercano al de *San Agustín* (ibid. 1949), y en que considera a fondo todos los aspectos de la doctrina del Hiponense, al que se siente claramente ligado. Asimismo, Sciacca intentó probar la legitimidad del espiritualismo cristiano en contacto con los espiritualistas franceses, en especial de Blondel, como aparece en el escrito posterior *Dialogo con M. Blondel* (Milán 1962).

Así se ha formado el ardiente espiritualismo de Sciacca, que ya nunca abandonó, y en el que confluyen tan variadas fuentes, integradas en una misma aspiración del vivir cristiano. El mismo se caracterizó de «línea platónica», y mejor aún, platónico-agustiniana; de un platonismo repensado y cristianizado por San Agustín, con cuyo espíritu y doctrina se muestra tan compenetrado nuestro pensador. Todavía los motivos dominantes en la trayectoria de Sciacca vienen de Rosmini, a quién dedicó otra obra posterior: *Interpretazioni rosminiane* (Milán 1958). Se sabe de su confesada admiración por la filoso-

fía de Rosmini, que él ha suavizado y acercado más al tomismo, y de su vivir en contacto asiduo con la institución rosminiana.

Sin emb .rgo, en sus obras más teóricas, que van desde *Filosofia e metafisica* (Brescia 1950), *L'interiorité objetive* (Milán 1951), *L'uomo, questo squilibrato* (Roma 1956), *Atto e essere* (ibid. 1956), *Morte ed immortalità* (Milán 1959) hasta *La libertà e il tempo* (Milán 1956), Sciacca ha caracterizado su modo de pensamiento como «filosofia della integralità», que implica una antropología integral a la vez que espiritualista. El hombre es una sustancia compuesta, a la vez, de cuerpo y alma, cuyas exigencias éticas han de tener en cuenta la integridad de la persona, que es espíritu y cuerpo, sentido y razón, razón y voluntad, y, por ende, no ha de actualizarse ni en la mera corporeidad sensible ni en el puro angelismo. La perfección de la persona queda siempre incompleta y excedente a su mera realización en la vida terrena y puede tener su pleno cumplimiento sólo en el Ser. Por tanto, su perfección no puede dársela si el Ser mismo no se la da; de ahí que la inmortalidad esencial del espíritu, como informadora ahora de toda la actividad personalizante, es inmortalidad del espíritu personal. «La consistencia de la persona está en relación con el *Ser absoluto*».

Sciacca acepta la metafísica del ser y reconoce la primacía tomista del ser, afirmando la correspondencia entre el orden mental de las cosas conocidas y el orden real, ontológico: el conocimiento es objetivo porque depende del ser, y no el ser del conocer. Por medio de la abstracción, nuestro entendimiento capta la esencia de una cosa, sin la cual se pierde lo real, y con ello el ser, como ocurre con el nominalismo, en el que desaparece el ser concreto, que debe su concretez a la presencia de la esencia. Si la esencia es, por un lado, la positividad del ente, por otro es límite del acto de ser y lo que recibe la perfección del ser. Es necesario, pues, concluir que el hombre, cuyo ser es distinto de la esencia, recibe el ser de otro, es decir, por creación de Dios. Pero Sciacca trata de clarificar esta metafísica del ser desde su perspectiva de la *interioridad objetiva*. Este concepto lo ha deformado el idealismo, que lo entiende en puro inmanentismo. La interioridad sólo tiene sentido si se refiere a una realidad trascendente y objetiva, en cuyo horizonte se define y consiste. La presencia de la Verdad al pensamiento constituye aquello por lo que se da la interioridad del sujeto que piensa y por lo que tiene capacidad y garantía de pensar (iluminismo agustiniano y rosminiano). Por eso, la prueba de la existencia de Dios se tiene partiendo del sujeto existente y pensante, es decir, de la autoconciencia y sólo de ésta, del siguiente modo: «Nada hay, ni en el hombre ni en el mundo, superior a la mente; mas la mente intuye verdades inmutables y absolutas, que son superiores a ella; por lo tanto, existe la Verdad inmutable, absoluta y trascendente que es Dios».

Para Sciacca, esta prueba «de la verdad», de diversos modos construida, es la demostración fundamental de la existencia de Dios; las otras pruebas «cosmológicas» de las cinco vías de Santo Tomás

son aceptadas, pero como subordinadas a ella, pues el centro de las pruebas es el hombre en su ser integral, en relación al ser del mundo, que se manifiesta como movimiento, causalidad, contingencia, grados de perfección, finalidad. Es el hombre, viviendo en su interioridad, experimentando su finitud, el que se siente vinculado a su Principio fundante y se abre al infinito, encontrando en él la consistencia. Así, la interioridad objetiva se determina como antropología teísta, porque es sólo Dios quien consiente al hombre ser en sí y asegura su autonomía. Así lo asevera Sciacca ya desde las últimas páginas de su obra, una de las más interesantes, *Il problema di Dio e la religione nella filosofia attuale* (Brescia 1944).

Junto a estas y otras mil meditaciones de su «filosofía de la integridad», que es, a la vez, humanismo espiritualista y cristiano, la producción de Sciacca es muy valiosa en escritos de historia filosófica. Se han de mencionar, además de las ya citadas, *Il secolo XX*, 2 vols. (Milán 1941), amplio examen de la filosofía italiana contemporánea; *La filosofia oggi*, 2 vols. (Milán 1945), que abarca el panorama de la filosofía actual; *La filosofia italiana nella età del Risorgimento* (ibid. 1948) y otras varias. Ha colaborado en la *Grande antologia filosofica*, como director de las partes 3.ª y 4.ª (6 y 5 vols.) (Milán 1964, 1968), y dirigido *Les grandes courants de la pensée mondiale contemporaine*, 6 vols. (ibid. 1958-1964). Y lo que más es apreciado en algunos círculos actuales es su otra producción de ferviente pensador cristiano, filósofo a la vez que teólogo, en que esclarece con original reflexión los dogmas de nuestra fe o fustiga con ardor polémico los desórdenes de nuestra civilización por haber repudiado, en su radical laicismo, la verdadera cultura del humanismo integral, que es la cultura cristiana, centrada en Dios. De esta índole son sus escritos *Gli arieti contro la verticale*, *La Chiesa e la civiltà moderna*, *L'oscuramento dell'intelligenza*, *L'ora di Cristo* y tantas otras, comprendidas en la monumental edición de sus *Opere complete*, cercana a los cincuenta tomos, de ellos ya cuarenta editados [*].

La última, que hace el tomo cuarenta, es *S. Tommaso, oggi*, verdadero canto de cisne de nuestro filósofo cristiano. En su prólogo se

[*] Ed. de *Opere complete* (Milán, edit. Marzorati, 40 vols. hasta 1975, con otros seis en preparación). Vol.40: *S. Tommaso, oggi* (Roma 1975).

TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*Historia de la filosofía*; *La filosofía hoy*; *La Iglesia y la civilización moderna*; *Dios y la religión en la filosofía actual* (en Barcelona, Luis Miracle); *Metafísica, gnoseología y moral*; *Ensayo sobre el pensamiento de Rosmini*; *El oscurecimiento de la inteligencia* (Madrid, Gredos); *Perspectiva de la metafísica de Santo Tomás (S. Tommaso, oggi)* (Madrid, edit. Speiro, 1976). En esta misma editorial y en su revista *Verbo* vienen publicándose desde 1970 los textos de numerosas conferencias pronunciadas en España por M. F. Sciacca, así como reseñas bibliográficas de sus obras.

Bibliografía.—R. JOLIVET G. ROGGERONE, *Les grands courants. Portraits* (Milán 1964) p.1379-1413; A. GUZZO y otros, *M. F. Sciacca* (Turín 1951); M. SCHIAVONE, *L'idealismo di Sciacca come sviluppo del rosminianesimo* (Milán 1958); A. CANTONI, *M. F. Sciacca* (Turín 1960); F. PETRINI, *Filosofia dell'integralità* (Roma 1961); A. NEGRI, *Dall'attualismo alla filosofia dell'integralità* (Bolonia 1963); E. PIGNOLONI, *Genesi e sviluppo del rosminianesimo nel pensiero di M. Sciacca* (Milán 1964); I. HÖLLHUBER, *M. F. Sciacca. Ein Wegweiser abendländischen Geistes* (Meisenheim a. Glan 1962).

declara como el escritor que, «sobre todo en estos últimos años y después de cuarenta y cinco de milicia filosófica, se ha matriculado en esta escuela de principiantes» que es la doctrina de Santo Tomás, en alusión al prólogo de la *Suma teológica*. En ella trata una síntesis lúcida del tomismo, expuesta con precisión y copiosa acumulación de textos latinos de Santo Tomás. Abandonando sus antiguas reticencias, parece al final defender un tomismo integral, aunque numerosas citas paralelas sobre las interpretaciones de Rosmini muestran que persiste en la idea de que la metafísica cristiana es susceptible de «diversas perspectivas», entre las cuales la rosminiana implicaría mayor renovación y progreso sobre la del Angélico, como más conforme con la cultura actual.

FLORECIMIENTO DEL TOMISMO EN EL SIGLO XX

Supuesta la amplitud que se ha de reconocer al tema de «filosofía de inspiración cristiana del siglo XX», englobando no sólo las secciones aquí expuestas, sino las mencionadas al principio, y que figuran en sus lugares propios del tomo VI, el objetivo principal de este capítulo se dirige a la recensión de la nube de pensadores de la filosofía escolástico-tomista, que representa la forma genuina de filosofía cristiana y auténtica filosofía perenne [71]. La recensión se distribuye por grupos lin-

[71] La *filosofía perenne y cristiana*, como la denomina el magisterio de la Iglesia, ha tenido en este siglo brillante expansión en la forma más auténtica y coherente que es el *tomismo* o la *filosofía escolástico-tomista*, como se dijo al principio, desde que León XIII y sus sucesores han reafirmado la llamada a Santo Tomás Doctor Común y Doctor Universal, «cuya doctrina la Iglesia hace suya». Es la filosofía en plena armonía con las verdades de fe, que, partiendo de las primeras reflexiones de la patrística, sobre todo de San Agustín, fue gradualmente elaborada por los maestros medievales y culminó en la admirable síntesis y sistematización llevada a cabo con rigor científico por Tomás de Aquino mediante la integración de los principios de Aristóteles y de otros elementos del pensamiento griego. Desarrollada con gran amplitud por los pensadores de «la segunda escolástica», los filósofos y teólogos de los siglos XVI y XVII, fue recibida desde un principio por la Iglesia como base de explicación de la teología y una filosofía verdadera en sí, siendo enseñada comúnmente en las escuelas católicas.

Los demás apelativos de *neoescolástica* y *neotomismo* se prestan más a confusión. Los sistemas que surgen en la historia con el calificativo de «neos» (neokantismo, neohegelianismo, neopositivismo, etc.) implican modificaciones profundas y se presentan como sistemas distintos, aunque inspirados en el viejo primer sistema. En cambio, el tomismo del siglo XX es *idéntico* al sistema del Aquinate, enriquecido con nuevas aportaciones y aplicaciones a los problemas modernos planteados, que se integran en el sistema en plena homogeneidad doctrinal.

Las diversas tendencias y escuelas variantes (escuela franciscana, escotista, agustiniana, suareziana, etc.) que se cultivan dentro de la escolástica presentan hoy mayor convergencia con el tomismo depurado, fieles sus seguidores a las consignas constantes del Magisterio del «retorno a Santo Tomás» en las fuentes de sus textos y en su interpretación propia. La Iglesia, admitiendo la legítima libertad de los distintos grupos de enseñar sus doctores particulares, condiciona, no obstante, su aprobación de éstos en cuanto no se apartan de Santo Tomás en sus principios y tesis principales.

güísticos, aunque es oportuno comenzar por dos ilustres autores que elevaron el tomismo al máximo prestigio intelectual.

JACQUES MARITAIN (1882-1973) es filósofo tomista y, a la vez, escritor brillante y fecundísimo, de resonancia mundial por su ingente trabajo de difusión de la filosofía cristiana en numerosas naciones, que, según frase de Berdiaev, «ha introducido el tomismo en la cultura».

Vida y obras.—La vida de Maritain es ejemplar por su estrecha relación con su pensamiento. Nació en París, hijo de Paul Maritain y de Geneviève Favre. La influencia de su madre es determinante en sus primeros años, y, a través de ella, de su abuelo, el ex ministro Jules Favre, de la Academia Francesa, de gran influencia política en la época de Napoleón III. Al casarse en segundas nupcias con una protestante, se adhirió al protestantismo liberal, que transmitió a su hija Genoveva (a quien hizo bautizar por un pastor protestante) «un indomable espíritu de libertad». Péguy, que la conocía, la calificaba de «pequeña republicana, de gran corazón y de cabeza obstinada». El padre, abogado de Mâcon, era de igual talante liberal y laicista. El ambiente que de niño encontró Maritain en su casa fue el racionalismo liberal, ausente de todo dogmatismo religioso. El mismo dirá más tarde: «Fui instruido durante mi infancia en el protestantismo liberal. Después conocí los diversos aspectos del pensamiento laico» reinante en la vida pública francesa. Pero ya en su adolescencia y durante los estudios de liceo, Maritain se separa de las opiniones burguesas que predominaban en las frecuentes reuniones de su casa; y, en su fogoso temperamento, se adhiere al socialismo, leyendo con entusiasmo artículos de Jaurès y otros socialistas y teniendo largos coloquios con Baton, el obrero socialista esposo de la cocinera, a quien confía su utópico socialismo en una carta de 1898: «Seré socialista y viviré para la revolución». En lo sucesivo conservará su ideal por la causa de los pobres y de rechazo de las injusticias sociales. En ese mismo curso de 1898-1899 terminó el bachillerato en el liceo Enrique IV.

Al comienzo del siglo, Maritain comienza, por tanto, sus estudios universitarios. La enseñanza en la Sorbona se caracterizaba por un frío espíritu laicista y sectario, predominando el positivismo y el mecanicismo materialista. Entre sus profesores figuraban Le Dantec, Durkheim, Victor Delbos y L. Lévy-Bruhl, con quien, sin embargo, mantuvo especial amistad. «La filosofía científica y fenomenista había acabado por hacerme desesperar de la razón», y llenó su espíritu de joven ansioso de la verdad y con «hambre de absolu-

Tal orientación hacia un tomismo neto se impone por sí mismo en la actualidad. Los autores aquí recensionados retienen, apenas sin discrepancia, las grandes tesis de la metafísica tomista del ser.

to», de angustia y profundo malestar. Se aferró a la lectura de Spinoza, pero pronto comprende la insuficiencia del «spinozismo», y se cree ateo o totalmente agnóstico. La luz y el optimismo le van a llegar por otros caminos. En 1901 tiene lugar su encuentro casual en la Sorbona con una estudiante de biológicas, Raïssa Oumansoff (de origen judío y nacida en Rusia, que a los diez años habíase trasladado con la familia a París), a quien pidió colaboración para un escrito de protesta contra la persecución de los socialistas en Rusia. Desde entonces, una profunda amistad surge entre ambos, que les va a llevar al matrimonio y a la conversión, puesto que compartían la misma angustia existencial y ansias de liberación «del relativismo de los sabios y del escepticismo de los filósofos». Ella iba a ser la compañera fiel e inseparable de estudios, de trabajos y de fe. Por entonces conocen ambos a Psichari y Péguy, los dos fervientes convertidos, cuya amistad perduró hasta su muerte en un mismo año (1914). Con ellos y con Sorel asisten a un curso de Bergson, que enseñaba en el Colegio de Francia, y les abrió al optimismo, pues aseguraba que «somos capaces de conocer lo real y por la intuición alcanzábamos lo Absoluto».

Según comenta Raïsa, «a través de una crítica maravillosamente penetrante, Bergson disipaba los prejuicios antimetafísicos del positivismo pseudocientífico y devolvía al espíritu su función real, su esencial libertad». Y añade que pronto es conocido en la Sorbona como discípulo de Bergson: «Paseaba por las aulas la llama revolucionaria de un socialismo ardiente y de la filosofía de la intuición»[71*].

El amor mutuo de los dos jóvenes les lleva pronto al matrimonio. En 1902 son prometidos y se casan en 1904, estableciéndose en un pequeño piso parisiense. En 1905 termina Maritain sus estudios y recibe la licencia y agregación en filosofía. Nuevas circunstancias de su vida les guían a una transformación más profunda. Atraídos por la lectura de *La mujer pobre*, de Léon Bloy, deciden visitarle en su casa, quedando impresionados por el testimonio de ese «peregrino del Absoluto», como él se decía. Desde entonces pasan largas horas de visita en casa del escritor, cuya cálida palabra va disipando sus dudas y encauzando sus espíritus hacia la fe. Las resistencias a dar el paso definitivo son fuertes, por sus prejuicios respecto de la Iglesia católica y la aparente dificultad para conciliar la lucha por la justicia y el progreso con el pensamiento cristiano. Con la lectura del *Catecismo espiritual*, del P. Surin, que les descubre las perspectivas de la mística cristiana, y las iluminadas exhortaciones del amigo, se deciden por fin, y en 1906 piden el bautismo. En junio de ese año, Jacques y Raïssa Maritain son bautizados en la iglesia de Mont-

71* RAISSA MARITAIN, *Les grandes amitiés* (Nueva York, Maison Française, 1942) p.81.90; JACQUES MARITAIN, *Carnet de notes* (Paris 1965) p.11 40-42 74, etc. De ambos escritos, sobre todo del primero de Raïssa, proceden los numerosos textos e indicaciones autobiográficas que se transcriben en esta síntesis biográfica.

martre, siendo padrino Léon Bloy. «Una paz inmensa descendió sobre nosotros...»[72]

La conversión de los Maritain causó hondo impacto en la Francia católica a pesar de la amplia corriente de conversiones de intelectuales que se sucede en esa época, y otras más les seguirían. De momento, los jóvenes esposos sufren el aislamiento y abandono de sus amistades en el ambiente laicista de la Universidad, y más aún la reacción enfurecida de las familias de ambos. Ellos, por su parte, que han vivido una experiencia profunda de transformación interior, se entregan, con fervor de neófitos, a una labor de conocimiento profundizado de las fuentes de la vida y espiritualidad cristianas.

Pronto va a seguir en ellos la *segunda conversión* intelectual a la *filosofía tomista*. En 1906, a los pocos meses de su conversión, el joven matrimonio se traslada a Heidelberg con una beca, estudiando biología con Hans Driesch, cuya teoría neovitalista dará a conocer Maritain en Francia. Allí pasan dos años, y de retorno a París plantea Maritain su futuro profesional. Como agregado en filosofía, tenía derecho a enseñar en uno de los liceos del Estado. Con firme decisión de convertido, renuncia a su puesto, por temor de conflicto entre el laicismo estatal y sus convicciones cristianas. Péguy les ayuda, y por su mediación recibe el encargo de Hachette de la redacción de un léxico y un diccionario, si bien inicia su enseñanza de filosofía en 1912, en el Colegio Stanislas. La solución de su carrera filosófica le va a venir por otros caminos. A través de un benedictino, conocen los Maritain al dominico Humberto de Clérissac, que se convertirá en su director espiritual. Es el P. Clérissac quien dio primero a Raïssa el consejo de conocer a Santo Tomás, la cual empieza a leerle en 1909, y se sintió «inundada de alegría, de luz y amor». Maritain comienza también a leer la *Suma teológica* en 1910, y, como para ella, fue «una liberación, una inundación de luz. El intelecto encuentra su patria».

Desde entonces, Maritain se declarará siempre filósofo tomista y hará pública profesión de tomismo en toda ocasión. En los años siguientes se va a entregar con ardor a estudiar y profundizar la doctrina de Santo Tomás en sus obras y principales comentaristas, casi todos aún entonces en su texto latino. Sorprende esta súbita y plena conversión y vocación en un joven (veintiocho años) que ya había recorrido las filosofías modernas y le habían decepcionado. Sólo cabe explicarlo por la lucidez de su espíritu, naturalmente metafísico, que así se connaturalizaba de modo espontáneo con el realismo y discernimiento de la verdad que destella el discurso sencillo y pro-

[72] J. MARITAIN, *Confession de foi*, en *La philosophie de la Cité* (Paris 1960) p.23: «Yo, que había recorrido con tanta pasión las doctrinas de los filósofos modernos y no había encontrado más que decepción e incertidumbres, experimenté entonces como una iluminación de la razón; mi vocación filosófica me volvía plenamente».—Ibid., p.25: «Considero a la filosofía tomista como una filosofía viva y actual y de un poder tanto más grande para la conquista de nuevos campos de investigación cuanto que sus principios son más firmes y más orgánicamente construidos».

fundo del Aquinate: connaturalidad que venía apoyada en la nueva luz de su fe.

Comienza entonces la actividad desbordante de Maritain en la enseñanza y en una producción incansable de obras, impulsado por su ferviente deseo apostólico de propagar la verdad alcanzada. En 1913 dicta un curso de conferencias en el Instituto Católico sobre «la filosofía de Bergson y la filosofía cristiana», y en el curso 1914-1915 es nombrado profesor de historia de filosofía moderna en el mismo Instituto, a la vez que publica su primera obra de impugnación de Bergson. Tras el paréntesis de la primera guerra, el filósofo, que empieza a ser conocido, organiza el Círculo de Estudios Tomistas en su residencia de Meudon-Val Fleury. Por las reuniones de estudios de Meudon pasaron estudiantes y profesores, seglares y religiosos, filósofos profesionales, médicos, poetas y artistas de todo género, no faltando incrédulos, judíos y protestantes. Era uno de los centros intelectuales más brillantes en esa época de 1919-1939 en que funcionó, realzado por eminentes figuras.Todo ello no hubiera sido posible sin la aportación económica del joven Pierre Villard, a quien Maritain conoció y con quien mantuvo asidua correspondencia desde 1917, y que muere en el frente, en 1918, dejando en testamento la considerable fortuna de su familia para «mantener el patrimonio intelectual y moral de su país»: la mitad de la herencia recae en Maritain; la otra mitad, para Charles Maurras. Con ello nuestro filósofo gozará en adelante de una situación económica muy desahogada.

Son también los años de la primera toma de posición de Maritain en lo social y político, que se centra en su colaboración con la Acción Francesa, fundada por Maurras a principios del siglo, y que desde 1908 los católicos en gran masa, por la situación de conflicto con el régimen republicano y sus sectarias medidas contra la Iglesia, se adhirieron a dicho movimiento monárquico y nacionalista. Maritain va a unirse también a él y colaborar con Maurras, aconsejado por su director, el P. Clérissac, para quien las inclinaciones democráticas y socializantes del filósofo eran «restos del hombre antiguo que había que arrancar». Cuando, debido a los errores que difundía Maurras junto con su dirección política, vino en 1926 la condenación por Pío XI de la Acción Francesa y los escritos de Maurras, Maritain vino a salvar a su amigo en la esperanza de su conversión y sumisión, escribiendo a su favor *Une opinion sur Ch. Maurras et le devoir des catholiques* (1926). Pero, ante la obstinación de éste y su campaña contra la política de Roma, hubo de colaborar en la respuesta colectiva *Pourquoi Rome a parlé* y otra réplica posterior. Se consumó así la ruptura, y Maritain retornaría a las tendencias liberales de su herencia familiar, cada vez más acentuadas en el nuevo ambiente de la democracia occidental y de lucha antinazi.

En 1939, al estallar la Segunda Guerra Mundial, Maritain se trasladó a Estados Unidos para salvar a su esposa, de origen judío. Comienza allí su segunda fase de actividad docente y de escritor. Ha

dado cursos en el Instituto de Estudios Medievales, de Toronto; en la Universidad de Princeton (1941-1942), en la Columbia University (1941-1944) y en otros centros, siendo además presidente de la Escuela de Altos Estudios (una especie de universidad francesa en el exilio), de Nueva York. De 1945 a 1948 fue embajador de Francia ante la Santa Sede. De retorno a América, es nombrado en 1948 profesor de la Universidad de Princeton.

En 1960 regresa a París, y en el mismo año muere su esposa, con quien se sentía estrechamete unido, retirándose entonces al convento de dominicos de Toulouse, que albergaba también a los Hermanitos *(petits frères)* de Jesús, a quien impartía cursillos, profesando en ese Instituto (1971). El tiempo, sin embargo, lo repartía entre dicha residencia y el castillo de Kolbsheim (Alsacia) con sus amigos, la familia Grunelius, que han fundado allí un Centro de Estudios Raïssa-Jacques Maritain con su archivo. Muere el 29 de abril de 1973 a los noventa y un años, y es enterrado con su esposa en el pequeño cementerio de Kolbsheim. En la alocución de ese día, Pablo VI, su gran amigo, le dedicó un sentido recuerdo. «Sus escritos y su figura permanecerán en el pensamiento filosófico y de la meditación católica. Fue un gran maestro —concluyó Pablo VI— en el arte de pensar, vivir y orar».

Las obras. — La producción filosófica de Maritain es ingente. Se cuentan unos 60 títulos entre sus publicaciones, incluidos algunos prefacios y ensayos muy breves. Demos por orden cronológico el elenco de las principales: *La philosophie bergsonienne* (París 1914), *Art et scolastique* (París 1920), *Théonas ou les entretiens d'un sage et de deux philosophes* (ibid. 1921), *Antimoderne* (ibid. 1922), *Éléments de philosophie*. I: *Introduction générale à la philosophie* (París, Tequi, 1920). II: *L'Ordre des concepts* (ibid. 1923), *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre* (Paris 1924), *Trois reformateurs: Luther, Descartes, Rousseau* (Paris, Plon, 1925), *Primauté du spirituel* (ibid. 1927), *Le Docteur Angélique* (Paris, Desclée, 1930), *Religion et culture* (ibid. 1930), *Les degrés du savoir ou distinguer pour savoir* (ibid. 1932), *De la philosophie chrétienne* (ibid. 1933), *Du régime temporel et de la liberté* (ibid. 1933), *Pour le bien commun* (ibid. 1934), *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative* (Paris, Tequi, 1934), *Frontières de la poésie et autres essais* (Paris 1935), *La philosophie de la nature. Essai critique* (París, Tequi, 1935), *Science et sagesse* (Paris 1935), *Humanisme intégral* (París, Aubier, 1936), *Questions de conscience* (Paris 1938), *Situation de la poésie* (ibid. 1938), *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (Nueva York, Maison Française, 1942), *Christianisme et démocratie* (ibid. 1943), *Principes d'une politique humaniste* (ibid. 1944), *Confession de foi* (ibid. 1942), *Education at the Crossroads* (New Haven 1943), *Art and Poetry* (Nueva York 1943), *De Bergson à Thomas d'Aquin* (Nueva York 1944), *Court traité de l'existence et de l'existant* (París 1947), *La personne et le bien commun* (París, Desclée, 1947), *Raison et raisons* (Friburgo 1947), *La signification de l'athéisme* (París, Desclée, 1949), *Man and the State*

(Chicago 1951), *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale* (París, Tequi, 1951), *Approches de Dieu* (París 1953), *On the Philosophy of History* (Nueva York 1957), *Le philosophe dans la cité* (París 1960), *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes* (París 1960), *Dieu et la permission du mal* (ibid. 1963), *Carnet de notes* (París, Desclée, 1965), *Le paysan de la Garonne* (ibid. 1966), *De l'Église du Christ* (ibid. 1970)[73].

Casi todos esos trabajos han tenido varias ediciones y traducciones a las lenguas modernas, especialmente al español, realizadas en Sudamérica, a través de las cuales la irradiación del pensamiento de Maritain en América latina ha sido vasta y profunda. Se trata de ensayos, generalmente breves, que facilitan las versiones, y con ello su difusión, garantizada además por la variedad de aspectos originales referentes a problemas socio-políticos, artísticos y culturales con que

[73] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—Casi todos los escritos de Maritain están traducidos al español y publicados en Argentina: *Arte y escolástica* (Buenos Aires 1945), *Fronteras de la poesía y otros ensayos* (Buenos Aires 1945), *Situación de la poesía* (ibid. 1946), *El Doctor Angélico* (ibid. 1942), *Tres reformadores* (ibid. 1933), *De Bergson a Santo Tomás de Aquino* (ibid. 1946), *El sueño de Descartes* (ibid. 1947), *Ciencia y sabiduría* (ibid. 1945), *Introducción general a la filosofía* (ibid. 1943), *Breve tratado de la existencia y de lo existente* (ibid. 1949), *El orden de los conceptos* (ibid. 1948), *El hombre y el Estado* (ibid. 1952), *Siete lecciones sobre el ser* (ibid. 1944), *La filosofía de la naturaleza* (ibid. 1945), *Distinguir para unir o los grados de saber* (ibid. 1943), *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal* (ibid. 1943), *El alcance de la razón* (ibid. 1951), *La persona y el bien común* (ibid. 1948), *Los derechos del hombre y la ley natural* (ibid. 1945), *Cristianismo y democracia* (ibid. 1944), *Principios de una política humanista* (ibid. 1946), *Educación en el cruce de los caminos* (Buenos Aires 1950), *Primacía de lo espiritual* (ibid. 1947), *Filosofía de la historia* (ibid. 1960), *El campesino de la Garona* (Buenos Aires 1967), *Para una filosofía de la educación* (ibid. 1961), *Humanismo integral* (Santiago de Chile 1947), *Filosofía moral* (Madrid 1962), *Y Dios permite el mal* (Madrid 1967).

Bibliografía.—RAISSA MARITAIN, *Las grandes amistades*, trad. esp. (Buenos Aires 1950); E. GILSON y otros, *J. Maritain. Su obra filosófica*, trad. esp. (Buenos Aires 1950); D. y J. GALLAGHER, *The Achievement of J. and R. Maritain: a Bibliography* (Nueva York 1962); G. B. PHELAN, *J. Maritain* (Nueva York 1937); A. FERNANDES, *J. Maritain* (Pernambuco 1941); *The Maritain Volume of «The Thomist»* (Nueva York 1943); A. BARS, *Maritain en notre temps* (París 1959, trad. esp. Barcelona 1963); ID., *La politique selon Maritain* (Paris 1961); J. MEINVIELLE, *De Lamennais à Maritain* (Buenos Aires 1945); ID., *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana* (Buenos Aires 1948); J. P. LOPEZ, *El mito de Maritain* (Madrid 1951); A. FECHER, *The Philosophy of Maritain* (Westminster, Mass., 1953); C. DAL MAZARO, *J. Maritain* (Roma 1945); L. EULOGIO PALACIOS, *El mito de la nueva cristiandad* (Madrid 1951); J. W. EVANS-L. WARD, *The Social and Political Philosophy of J. Maritain* (Nueva York 1955); N. W. MICHENER, *Maritain on the Natur of Man in Christian Democracy* (Huel [Canadá] 1955); J. CROTEAU, *Les fondements thomistes du personnalisme de Maritain* (Ottawa 1955); V. LUNGAARD, *L'esthétique de J. Maritain* (Paris 1956); E. ROSSI, *Il pensiero politico di J. Maritain* (Milán 1956); A. H. WINSNES, *J. Maritain* (Oslo 1957); A. TAMOSAITIS, *Church and State in the Thought of Maritain* (Chicago 1959); S. FUMET, *J. Maritain* (Paris 1957); L. FRAGA DE ALMEIDA, *L'intuition dans la philosophie de Maritain* (Paris 1963); A. PAVAN, *La formazione del pensiero di Maritain* (Padua 1967); G. FORNI, *La filosofia della storia nel pensiero politico di J. Maritain* (Bolonia 1965); G. MARQUINEZ ARGOTE, *Exposición y crítica de una teoría de Maritain* (Madrid 1964); F. D. WILHELMSEN, *El racionalismo de J. Maritain* (Madrid 1959); M. A. VALLEJOS, *Inmanentismo ontológico de J. Maritain* (Medellín 1964); J. B. SHERIN, *Maritain and the New Age* (Nueva York 1955); G. PECES-BARBA, *Persona, sociedad, Estado. Pensamiento social y político de Maritain* (Madrid 1972), con bibliografía completa e interpretación detallada, pero tendenciosa, de la doctrina socio-política de Maritain, en línea casi socialista.

ha sabido nuestro filósofo enriquecer la doctrina tomista. En el estilo maritainiano es además típica la reiteración de los temas de su reflexión, que vuelven una y otra vez en los sucesivos trabajos, así como la acumulación de «anexos» con nuevas observaciones que se incorporan a la obra principal; muchos de esos ensayos son agregados de artículos y conferencias sobre un fondo temático común. Por esa misma insistencia en reiterar desde distintas perspectivas las mismas ideas, y gracias a la lucidez de su estilo literario, Maritain ha logrado una mayor penetración y popularización de la doctrina. Merced, sobre todo, a su labor, el tomismo adquiere carta de ciudadanía en las esferas de la cultura laica.

Introducción al saber filosófico.—Maritain se entregó con ardoroso amor a conocer y dar a conocer a los demás la filosofía tomista desde el momento en que se puso en contacto por los años de 1910 con la doctrina de Santo Tomás. Esta doctrina fue en seguida para él no sólo «la llamada, con propiedad, *filosofía cristiana*, porque la recomienda la Iglesia como enteramente acorde con las verdades de fe», sino también la *sabiduría humana*, un saber demostrado como verdadero por la razón natural. Así lo proclama desde el prólogo de su primera obra, y así gustará de llamar en sus otros escritos a esa «filosofía de Aristóteles, adaptada y profundizada por Santo Tomás y su escuela», que además la purificó de sus errores, y por ello se denomina el tomismo. La entiende como tal sabiduría (amor y estudio del saber) porque la considera culminando en la metafísica, que integra y coordina las demás ramas particulares de la filosofía del ser y subordina a sus principios todas las ciencias empíricas.

Sorprende, como se dijo, la prontitud con que Maritain asimiló el tomismo en sus tesis básicas. Previamente, en su primera obra, *La filosofía bergsoniana*, se deshace de los resabios de su anterior mentalidad, trazando «una severa crítica» del sistema de Bergson desde los supuestos tomistas: el bergsonismo no rebasa los límites del filosofar empirista; su pretendida intuición de la realidad como duración no trasciende los límites de la experiencia ni se eleva al plano metafísico o de consideración del ser inteligible; la teoría del devenir, o puro cambio, es irracional, porque destruye la realidad del ser en sí, o sustancia, y se queda en el campo fenoménico de la temporalidad, cerrándose a la afirmación de Dios, que sólo es vislumbrado desde la exigencia moral. Treinta años después, en la obra *De Bergson a Santo Tomás* (1944, incluyendo otros varios ensayos) repite de nuevo esa refutación en tono

más moderado, y, subrayando la clara elevación bergsoniana al teísmo desde el testimonio de los místicos cristianos, recuerda la distinción entonces hecha sobre el bergsonismo de hecho, al que se dirigían sus críticas, y el *bergsonismo de intención*, «orientado hacia la sabiduría tomista».

En las siguientes obras, *Arte y escolástica* y, sobre todo, *Introducción general a la filosofía*, las dos de 1920, ya aparece Maritain connaturalizado y en pleno dominio de la escolástica tomista. En la primera no sólo expone el análisis del concepto metafísico de la belleza como un trascendental, siguiendo los textos de Santo Tomás, sino que desarrolla su doctrina de los hábitos y virtudes intelectuales, la distinción del dominio de lo moral y de la prudencia, determinado por lo *agible*, respecto del campo de lo *factible:* del hacer o acción transeúnte, que señala el campo de las bellas artes, así como de las artes de fabricación o manuales. La filosofía de este hacer artístico, sus reglas y elementos de gusto e inspiración, así como la cualidad especial del arte religioso, son esclarecidos con profusión de textos aquinianos.

La otra obra, *Introducción general a la filosofía*, es aún más notable como introducción a la filosofía tomista y cristiana. Se abre con un erudito preámbulo sobre el origen histórico de la filosofía desde los primitivos, pasando por las escuelas griegas hasta la construcción de sus principios básicos por Aristóteles, que son recibidos y rectificados por Santo Tomás. El concepto de la filosofía, su distinción de las ciencias empíricas, su método como argumentación deductiva por las causas de las cosas a partir de la experiencia y la división de sus diversas ramas según sus objetos formales, todo ello es ilustrado de forma clara y didáctica, notando, a la vez, la diversidad de las concepciones de Descartes y el positivismo respecto de esta filosofía de Aristóteles y Tomás de Aquino.

Lo más saliente es la prolongación del esquema de las disciplinas filosóficas con la exposición de sus *problemas principales*, que constituye la mitad del libro[74] y una verdadera propedéutica o síntesis de la filosofía tomista. Para la lógica y psicología, esclarece la distinción de las ideas respecto de las sensaciones e imágenes, y su origen, por abstración de los datos sensibles mediante la luz del entendimiento agente. En la filosofía natural, la tesis del *hilemorfismo* es sostenida frente a los errores opuestos del mecanicismo y el dinamismo, pro-

[74] *Introducción a la filosofía*, trad. esp. (Buenos Aires 1973); II: *Problemas principales* p.128-238.

longada hasta la doctrina del alma espiritual como forma sustancial del cuerpo.

Con amplitud especial se desarrollan las tesis metafísicas de la ontología: el problema crítico, con el análisis de la verdad y la capacidad nativa de nuestra inteligencia para captar la verdad de las cosas; la ontología como filosofía del ser en su nivel inteligible; su objeto propio, que son las esencias universales de las cosas y su distinción real de la existencia; las demás diferencias o categorías del ser, naturaleza esencial e individuación, supuesto y persona, sustancia y accidentes, acto y potencia; hasta un ligero esbozo de teodicea y filosofía práctica.

La obra representa ya una sintetización lúcida del tomismo, escrita en lenguaje moderno y a la vez escolástico, sin rehuir tecnicismos de escuela y hasta definiciones latinas y griegas. Con esta primera obra, Maritain ha asimilado el contenido sustancial de la *perennis philosophia*, que la hace suya y defiende con ardor de neófito frente a las filosofías modernas. Su pensamiento posterior girará en torno a esta especulación básica.

La obra se continúa con el volumen segundo: *El orden de los conceptos. Lógica menor* (1923), una exposición de la lógica formal clásica desde las fuentes aristotélico-tomistas, ampliadas con el *Comentario* de Juan de Santo Tomás. Constituye un tratado de la lógica claro y didáctico que ha hecho competencia en el uso docente a los manuales latinos, y con mayor ventaja por su versión en lenguaje moderno. Maritain ha introducido, además, discusiones con lógicos modernos, enriqueciéndolo con aportaciones propias sobre la lógica de la inducción [75].

Los dos tomos formaban el primer volumen de *Elementos de filosofía*. Maritain tenía el plan de redactar todo un Manual de filosofía tomista (y ya anunciaba su programa en el prólogo de ese volumen) para la enseñanza en las escuelas civiles. Trabajo abrumador, del cual desistió. Su actividad se orienta ya a monografías y ensayos más originales y más de acuerdo con su facundia literaria, siempre dirigidos a la difusión y defensa del tomismo.

De la primera época se ha de recordar *Théonas*, o diálogo entre un sabio y dos filósofos sobre temas actuales (1921).

[75] *El orden de los conceptos. Lógica menor*, trad. esp. (Buenos Aires 1976); III sec 3: *La inducción* p.331-370.

Aquí Maritain reviste el discurso filosófico con el ropaje literario del diálogo. Sin profundizar en nada concreto, la conversación apunta a varios temas que van a ser una constante de sus meditaciones: el carácter propio de la filosofía tomista, que es su *intelectualismo moderado*, frente al antiintelectualismo y racionalismos modernos, y que se funda en la inmanente actividad intelectual con su inmaterialidad, que hace participar a las cosas de la espiritualidad de la inteligencia; este intelectualismo es moderado por la preeminencia del amor y superioridad relativa de la voluntad en el orden práctico; una primera alusión al *humanismo cristiano*, de que tanto va a hablar más tarde, y que hace consistir en que lo más elevado y esencial de la vida del hombre se aplique a la actividad *contemplativa*, en la contemplación de la verdad divina. En ello está el sentido auténtico del *superhombre*, que trasciende lo humano porque se enlaza con lo divino. Junto a la crítica de la temporalidad o de «la matematización del tiempo», Maritain se extiende largamente en la refutación del «mito del progreso necesario, que quiere que lo moderno sea, como tal, mejor que lo antiguo». El espíritu progresa ciertamente, como lo prueba la filosofía perenne con su larga evolución histórica. Pero no en ese sentido lineal y necesario que enseña el progresismo, el cual es, más bien, «el más poderoso obstáculo a este progreso» de la sabiduría[76].

El ensayo *Antimoderno* no tiene carácter especialmente reaccionario. Se trata de una recopilación de varios artículos que van de 1910 (el primero, con ocasión del neovitalismo de Driesch) a 1921. El título es explicado en el largo *Prefacio*, con ocasión de exponer su firme opción por la filosofía de Santo Tomás frente a los sistemas modernos. Es una filosofía universal y de todos los tiempos; «una sabiduría que, una vez formada, podrá crecer y desarrollarse sin fin y asimilarse toda la verdad, pues siendo espiritual, no está sometida a la necesidad del envejecimiento y de la muerte... *Antimoderna* contra todos los errores del tiempo presente, es *ultramoderna* para todas las verdades desarrolladas en el porvenir»[77].

Su contenido lo forman trabajos en que combate los errores de esta ciencia moderna y exalta de mil modos los valores y perennidad racional del pensamiento tomista. La ciencia moderna se arroga la libertad absoluta de razonar, de pensa-

[76] *Théonas, ou les entretiens d'un sage et de deux philosophes* (Paris 1921) p.8-49 203, etc.
[77] *Antimoderne. Avant-propos* (Paris 1922) p.16.

miento y expresión, y de difundir, por tanto, sus equivocaciones y errores. Pero «la ciencia —pronuncia Maritain— debe reconocer la autoridad de la razón y, en consecuencia, de la revelación; no es independiente del dogma, cuya certeza domina toda investigación». En larga «reflexión sobre el tiempo presente», Maritain presenta un oscuro cuadro de los errores y daños irreparables provenientes del racionalismo de la Ilustración y de la Revolución francesa, de donde se derivan «las fuerzas de destrucción que amenazan el orden social actual, simbolizadas en el bolchevismo ruso y la dictadura del proletariado, forma la más virulenta del viejo fermento de la revolución anticristiana»[78].

Frente a esta descripción crítica de los errores de la filosofía moderna (común en los escritos maritainianos), cuyas fuentes encuentra en las primeras desviaciones reformistas, expuestas con especial lucidez en *Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau* (1925), Maritain reafirma con insistencia su adhesión a la doctrina de Santo Tomás, repitiendo lo que ha tomado como lema: *Vae mihi si non thomistizavero*[79]. Y ya identificado con el pensamiento tomista y con todo el pujante renacer del tomismo francés, publica su densa obra *El Doctor Angélico*, uno de los más elogiosos y valiosos estudios sobre el Aquinate y su obra. Se abre con una vigorosa semblanza biográfica del Santo, caracterizando su grandeza en la unidad de la santidad y sabiduría del gran doctor. En dos capítulos siguientes traza lo que puede llamarse la fisonomía de su sistema. Santo Tomás es el *sabio arquitecto* (c.2) que ha organizado todo el saber de su tiempo en vasta y coherente síntesis, estructurándola sobre las evidencias del ser y dándole un carácter de perennidad y universalidad de que carecen los demás sistemas. Es también el *apóstol de los tiempos modernos* (c.3), recordando con los papas la actualidad de la doctrina tomista. Y por fin desentraña el significado del título de *Doctor Común* (c.4), donde recoge abundante acopio de los textos pontificios para mostrar su singular situación de privilegio sobre las demás filosofías y doctores católicos y la prescripción de la Iglesia de seguir su doctrina.

[78] Ibid., p.42 63-65 95 209-211. En el estilo especialmente fogoso de esta obra se trasluce la influencia de la época de Maurras y su tendencia autoritaria.

[79] Ibid., *Avant-propos* p.14; *El Doctor Angélico*, prólogo (1930), trad. esp. (Buenos Aires 1942) p.16. La obra parece ser redactada años antes de esa fecha.

Realismo crítico y epistemología.—Volviendo al pensamiento de Maritain ya formado en las obras maduras, su reflexión teórica se ha centrado en la metafísica, que es, para él, la propia filosofía del espiritualismo tomista, la llamada sabiduría. Y esta metafísica la ha considerado en sus dos vertientes: la gnoseología, o análisis del conocimiento, que, según él, se sitúa al comienzo del saber metafísico, y la filosofía del ser, o metafísica. Ya ha declarado que abandona toda preocupación didáctica; la nota típica de su filosofar es un confuso desorden a través de repeticiones, digresiones y anejos en sus variados ensayos.

El realismo tomista, integralmente aceptado, constituye el fundamento de la gnoseología de Maritain. Este realismo se presentó ya evidente a su mente lúcida desde que vino a la fe[80], la cual sólo puede recibirse aceptando los instrumentos del conocer realista de las cosas exteriores y de la palabra divina. Es afirmado como punto de partida metódico desde los precedentes ensayos y desarrollado en el escrito *Reflexiones sobre la inteligencia y su propia vida.* Como bases del mismo presenta, ante todo, la noción tomista de la verdad, que es un concepto evidente: «La verdad es adecuación de la mente con las cosas», pues la mente, o la inteligencia, no se conforma con alguna imagen o modelo preexistente en la conciencia o formado en ella, sino con el objeto exterior. Realismo que es avalado en el análisis crítico del proceso del conocimiento como un hacerse *intencionalmente* o de un modo inmaterial con la cosa conocida. Ya la primera aprehensión conlleva esa intencional conformación de la inteligencia con algún aspecto del ser extramental, que es la esencia abstraída de la experiencia sensible. Y el acto de juicio, en que se formaliza la verdad, expresa la identidad de esa forma con la cosa existente: «Esa rosa es roja» significa que la rojez está en esa rosa. El realismo tomista expresa «la dependencia fundamental del conocimiento del ser independiente de nuestra mente». Realismo y objetivismo son fundamentales en la filosofía tomista. Nuestras ideas «no se resuelven en Dios, como creía Descartes, sino en las cosas». Y el resultado de este realismo inteligible es «el retorno a lo real y al absoluto por las vías de la inteligencia, por el primado del espíritu»[81].

80 Así lo declara en el prefacio a la 2.ª ed. de *La philosophie bergsonienne* (Paris 1930) p.XLVI.

81 *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre* (1924) prólogo, c.1 p.2; c.9 p.311 316-317. La obra se compone, como de ordinario, de una colección de artículos con

En la obra mayor, *Los grados de saber*, Maritain inserta un largo discurso sobre *El realismo crítico* (c.3), en que repite y amplifica lo expuesto en el ensayo anterior. Sobre la base de los estudios recientes de Garrigou-Lagrange y otros tomistas, acepta la legitimidad de una *teoría crítica* del conocimiento distinta de cualquier crítica idealista, y que se cifra en la justificación del realismo tomista. Y lo denomina «realismo crítico», notando la diferencia (en el fondo verbal) con Gilson, que no aceptaba sino un «realismo metódico». Maritain precisa que existe un problema crítico, pero que éste no consiste en preguntarse cómo el pensamiento puede pasar de la certeza de sí mismo a la certeza de las cosas. El *cogito* cartesiano es ambiguo; entendido como significando: *cogito, ergo res sunt*, sería la antítesis del realismo escolástico y causa de su ruina, porque no es posible pasar de la conciencia inmanente de sí a la afirmación de la realidad. El punto de partida no es: *yo tengo conciencia del conocer*, sino: *yo tengo conciencia de conocer, al menos, una cosa, que algo es*. Es decir, el auténtico análisis crítico parte de las evidencias naturales que se imponen a nuestra inteligencia: la evidencia irrecusable del principio de contradicción; la veracidad general de nuestras facultades de conocer, significada en la *intencionalidad* de la mente a captar un objeto extramental y expresada en la noción de la verdad, y la evidencia de los datos inmediatos de la experiencia sensible. Desde estas evidencias previas, la crítica tomista procederá a la justificación, por vía de análisis reflexivo, de estas evidencias primordiales y de la realidad de las cosas, dada en esa conciencia de la *intencionalidad* de nuestro conocer hacia los objetos externos[82].

Por lo mismo, es inadmisible el punto de partida de la fenomenología de Husserl y de todas las formas neocartesianas, mucho menos del apriorismo kantiano. El ser que se afirma en el pensamiento no es un *puro ser de objeto;* tal objetualidad noemática que se ofreciera a la conciencia no sale aún al mundo exterior. No es el mero *cogito cogitatum*, sino el *cogito ens*, el que se asigna como punto de partida de la filosofía entera. El primer *cogitatum* del *cogito* no es mero objeto pensado, sino el *ens*. En consecuencia, la auténtica crítica del conocimiento no implica en ningún momento una duda real univer-

bastante unidad. Los restantes capítulos tratan de Blondel y Pascal, de la física de la cantidad, del neorrealismo y pragmatismo americanos.

[82] *Les degrés du savoir ou distinguer pour savoir* (Paris 1932) c.3 p.137-263; cf. p.141-145.

sal. *La universalis dubitatio de veritate,* de que habla Santo Tomás en pos de Aristóteles, no entraña una duda vivida o «ejercida» sobre toda certeza anterior, sino mera duda concebida como hipótesis a examinar; y el término de tal problematización universal es justamente la conciencia clara y refleja de la imposibilidad absoluta de realizar una «puesta entre paréntesis» de toda certeza sobre el ser de las cosas. Y Maritain insiste de nuevo en el análisis de todo el proceso psíquico del conocimiento, que clarifica la intelección como una trascendencia intencional e inmaterial del sujeto hacia el objeto real, precisando las funciones de la *species impressa,* como principio del concepto objetivo, y de la *species expressa,* como simple mediación *(medium quo e in quo)* para alcanzar intencionalmente el objeto real y conformación de la mente a él dentro de la más rigurosa explicación tomista [83].

La *epistemología,* o el estudio de los distintos *grados del saber,* es decir, de las estructuras y métodos de las ciencias y de la filosofía en sus varias disciplinas, ocupa la parte más extensa de este grueso volumen. Maritain parte de la fundamental doctrina tomista de los *tres grados de abstracción,* entendida como abstracción *formal:* la abstracción de la materia individual, que determina el género de las ciencias y filosofía de lo sensible; la abstracción de la materia sensible, que determina el género de las matemáticas y su objeto de cantidad imaginaria y mensurabilidad abstracta; la abstracción de toda materia con su objeto el ser puramente inteligible de la metafísica [84].

La preocupación mayor de Maritain se ha centrado en ese primer nivel del conocimiento de la naturaleza sensible que abarca todo el campo de las ciencias y de la filosofía de la naturaleza, y al que ha dedicado las difusas meditaciones de esta obra y de otros escritos [85]. Ha resaltado el avance incontenible de las nuevas ciencias experimentales con la creación constante de sus varias especificaciones, que en el científico

[83] Ibid., p.150-157 191-199 201-230. Maritain mismo se cita con el título simplificado de *Les degrés du savoir.*

[84] *Les degrés du savoir* I, 2.ª ed. cit., p.71-93.

[85] Había comenzado a tratar de este tema ya desde los primeros escritos; luego en *Réflexions sur l'intelligence* (c.6-7), como crítica de las teorías físicas modernas, y más especialmente de «la metafísica de los físicos» y la teoría de la relatividad de Einstein; más tarde, y tras los difusos análisis de la presente obra, vuelve a retractar el tema, en forma más concisa y con el mismo fondo doctrinal, en *La filosofía de la naturaleza* (1935) c.3, trad. esp. (Buenos Aires 1945) p.93-125; en *Ciencia y sabiduría.* 4.º, trad. esp. (Buenos Aires 1945) p.53-80, y por fin en *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal* c.4, trad. esp. (Buenos Aires 1945), añadiendo algunos aspectos nuevos.

generan hábitos intelectuales distintos. Frente a la tradición antigua desde Aristóteles, que afirmaba la unidad de las mismas con la filosofía natural, Maritain apoya la nueva tendencia aun dentro del tomismo, que sostiene la ***autonomía*** de esas ciencias empíricas y su ***distinción específica***, respecto de la filosofía, con sus objetos formales distintos. El nivel cognoscible del primer grado de abstracción daría lugar a distintos modos de inteligibilidad, como ya de antiguo se distinguía, dentro del segundo grado, la matemática y la geometría con sus objetos formales.

La revolución de la ciencia moderna a partir de Descartes, Galileo y Newton, que ha llevado a la constitución de las ciencias físico-matemáticas o, como dice Maritain, a «la matematización de lo real sensible», plantea el problema sobre el estatuto epistemológico de este nuevo tipo de ciencias, que los antiguos llaman «ciencias intermedias» *(scientiae mediae)*. Tal modo de saber es considerado, según él, «como formalmente matemático, porque su regla de análisis y de deducción es matemática, y como materialmente físico, porque lo que así se analiza mediante el número y la medida es la realidad física», si bien añade con Santo Tomás que son ciencias más bien físicas, porque su término, sobre el que se juzga, es la naturaleza sensible.

De ahí el problema más hondo que plantean estas ciencias físico-matemáticas en torno al ***realismo*** de sus construcciones o al grado de realidad de las mismas. La física moderna ha matematizado en tal escala la realidad sensible, que parece reducir a relaciones mensurables o espaciales las aparentes entidades físicas que va descubriendo con la ayuda de sus ***símbolos*** y ecuaciones matemáticas. Piensa Maritain que las nuevas invenciones, o teorías científicas sobre la estructura interior de los átomos con sus modelos cambiables según un sistema planetario; las teorías ondulatorias, de transformación de la materia en energía; la relatividad de Einstein, con su relativismo de la simultaneidad y del tiempo; las geometrías no euclidianas o el indeterminismo causal de Heisenberg, etc., han de tenerse como interpretaciones ***simbólicas*** y matematizadas de los fenómenos, carentes de realidad física. Serán, más bien, hechos de ***orden simbólico***, ***mitos*** científicos o ***imaginería*** de la ciencia, susceptibles de renovarse y cambiar con el progreso de la ciencia. Y los clasifica en la categoría escolástica de ***entia rationis***, entes de razón o construcciones ficticias con funda-

mento en la realidad[86]. Nuestro filosófo se ha dejado arrastrar más de la cuenta por la corriente del «convencionalismo» reinante entre los teóricos franceses de la época, de que en su lugar se habló.

En todo caso, el interés mayor de Maritain en sus largas excursiones científicas era, y con razón, salvar la fisonomía de la *filosofía de la naturaleza* como un nivel de saber superior al de esas teorías científicas. Y ello frente a las dos tendencias extremas: la tradición antigua, que reducía las ciencias a la filosofía, integradas en la filosofía natural, y la corriente de la ciencia moderna, que ve en esa ciencia la última instancia del conocimiento del universo y niega una filosofía de la ciencia. Es la posición que combate con insistencia en defensa de la doctrina tomista de una filosofía natural. La acusación constante que dirige a los científicos es que ellos convierten invariablemente su ciencia en una metafísica; al erigirla en última explicación de la realidad, adoptan alguna de las metafísicas aberrantes, como el mecanicismo, el idealismo, monismo o materialismo evolucionista, que nada tienen que ver con el estudio experimental de los hechos sensibles. Y es que la inteligencia tiende, por ley inmanente, a una doble resolución de los fenómenos: una «resolución empiriológica», que resuelve los datos de la ciencia en lo sensible, y una «resolución ontológica», que hace ascender a una explicación ontológica del fondo real de los hechos.

Esta tendencia incoercible de resolución de las ciencias a un saber ontológico lo satisface de modo auténtico la tradicional *filosofía de la naturaleza*, que, por encima de la constitución atómica u ondulatoria de los cuerpos, explica por vía deductiva la naturaleza de la materia, a través de los cambios sustanciales, por la doctrina del *hilemorfismo*, y sus consecuencias de distinción de sustancia y accidentes, cantidad y cualidad, realidad relativa del espacio y tiempo basados en la cantidad y movimiento. Maritain no ha desarrollado esta filosofía, pero ha luchado con tan difusos discursos por su reconocimiento y mostrado con precisión tomista su estructura.

Filosofía del ser.— Para Maritain es fundamental la *metafísica*, o filosofía del ser, en que culmina todo el sistema tomista. Es la que llama la auténtica sabiduría humana, a la

[86] *Les degrés du savoir* p.273-302, *Filosofía de la naturaleza* c.3, 2.ª p.176-177, *Ciencia y sabiduría* p.58-66; *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal* p.147-158.

cual se subordina la filosofía de la naturaleza en cuanto filosofía del ser sensible o ente «móvil».

De la metafísica, o filosofía del ser, trataba ya en su primera obra, trazando amplia síntesis de la misma en cuanto ontología. Su objeto es «el ser en cuanto ser», objeto adecuado también de la inteligencia dirigida a la verdad, significando su conformidad con la realidad de los seres. También el ser en común de la metafísica abarca en sí todos los seres particulares desde la óptica de lo inmaterial o por abstracción de toda materia. Y el análisis del ser, primer inteligible, es llevado por la distinción de su doble momento primordial: *el ser es lo que es,* significando la *esencia,* la realidad inteligible y constitutiva de cada caso *(lo que* es o el *sujeto* que existe), y el *acto* de ser o la existencia. Maritain pone aquí el acento en la explicación de las *esencias* como principios de toda determinación de ser y de toda inteligibilidad de las cosas, que en su estado abstracto en la mente constituyen las *esencias universales* o conceptos, objeto directo del conocer científico y filosófico. Bien entendido que estas esencias son consideradas en connotación intrínseca con su propio acto de existir o existencia, del que se distinguen y del que reciben su realidad existencial, ya que la metafísica, como las ciencias, se dirige a conocer la *realidad* de los seres. Y desde estos análisis básicos se desarrolla el esquema de las demás tesis de la ontología: el supuesto o la esencia como naturaleza individual, la sustancia y los accidentes, el acto y la potencia con su proceso discursivo hasta el Ser subsistente o acto puro[87].

El problema de la metafísica, o filosofía del ser, ha sido de nuevo estudiado por Maritain en *Los grados del saber,* pero ya sin explicitación de las tesis ontológicas y como continuación de los grados de saber antes expuestos, es decir, desde la perspectiva epistemológica o de la estructura de esta ciencia suprema. Es lo que llama el estudio «dianoético», que se reduce a un ligero análisis del «inteligible metafísico», el ser en común, objeto de la metafísica, que «reabsorbe en sí los géneros y las especies», y, por lo tanto, todos los objetos de los seres particulares. Este ser es denominado «transensible» o «transobjetivo», y de él se analiza, en breves trazos, su formación por abstracción de toda materia, y su tipo peculiar de abstracción análoga de todos los modos de ser particulares, que da lugar a un concepto trascendental, en el cual, sin em-

[87] *Introducción a la filosofía* n.49-53, trad. cit., p.162-225

bargo, se contienen o significan todos los géneros y seres particulares, sin determinación de ninguno de ellos. De este concepto metafísico del ser se derivan, como propiedades igualmente trascendentales, los valores ontológicos de ***unidad, verdad, bondad*** y ***belleza***, porque se realizan en todos los seres reales, en grados análogos y en la medida en que son seres. La metafísica del ser se despliega por el estudio de esas nobilísimas propiedades, de su dinamismo o principios causales y de la división y estudio de los demás modos determinados y categoría del ser [88].

Del ser inteligible ontológico (por análisis dianoético) distingue Maritain «el transinteligible por intelección ananoética». Es la metafísica de los seres espirituales, que existen sin ninguna materia y no sólo prescinden por abstracción de ella: el alma humana separada, la teoría de los puros espíritus y la metafísica de Dios. El conocimiento de tales seres espirituales es puramente analógico y muy imperfecto, a través de las nociones y categorías que prescinden de toda materia. Traza sobre ello un breve esbozo de la *teodicea* o conocimiento de Dios: el valor analógico de las cinco vías como demostración de la existencia de Dios: de los «nombres divinos» o conocimiento de la esencia y atributos de Dios por la analogía de las «perfecciones puras» que se encuentran en las creaturas; el proceso de elevación analógica de estas perfecciones por los tres momentos de afirmación, negación y eminencia. Maritain insiste, frente a las desviadas corrientes de hoy, en la recta interpretación de esta teología *apofática* (negativa) de Santo Tomás, que no termina en mero agnosticismo o antropomorfismo, sino en un auténtico conocimiento —aunque imperfecto y abstractivo— de Dios cuando se le atribuyen como intrínsecas o por la vía formal-eminencial las perfecciones puras del mundo creado. E insiste de modo especial en la aplicación a Dios del nombre de ***persona***, que se realiza a modo tan eminente en Dios-Trinidad como paso al último nivel del saber, que es su singular concepción filosófico-teológica de la ***experiencia mística***, tan ampliamente descrita aquí y en otros escritos [89].

Maritain ha dedicado, asimismo, dos ensayos posteriores al tema metafísico, donde repite con nuevos matices la onto-

[88] *Les degrés du savoir* III: 2.ª p.416-431.

[89] Ibid., p 432-484; cf. c.4: *Les degrés du savoir supra-rationel. Expérience mystique et philosophie* p 489-794, donde Maritain incorpora como último nivel del saber sus amplias reflexiones sobre la mística, sobre todo según San Juan de la Cruz

logía tomista. El primero: *Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa* (1934), reitera especialmente esos dos motivos. La noción del ser en cuanto ser se obtiene por una cierta *intuición*, que califica de «intuición eidética», «abstractiva» o «una visualización eidética en la transparencia de una idea o concepto». Se trata de una suerte de intuición impropia, equivalente a la noción común de la aprehensión del ser, una cuasi intuición metafísica «con abstracción de todos sus modos o aspectos particulares». Y forma el concepto de universal extensión, pero de intensión mínima, significando sólo la nota común de «lo que es o existe». Se describe luego su primera explicitación en esencia y existencia, realmente distintas en todo lo creado; y después, sus modos universales o los trascendentales, la división en acto y potencia, etc.

El ensayo se detiene especialmente en describir su carácter dinámico o el ser en dinamismo: la *inclinación* que sigue a todo ser o forma y se refunde en el amor o caridad. Luego se exponen los principios del ser: son detallados los principios de identidad, de razón suficiente y de causalidad, con empeño especial de conjugar el determinismo de los agentes causales con la contingencia y el azar. Otros múltiples principios y axiomas que resultan de la causalidad eficiente son expuestos a continuación [90].

El ensayo siguiente: *Corto tratado de la existencia y del existente* (1947), tiene la peculiaridad de poner el énfasis en la existencia y darle prioridad sobre el estudio de la esencia, siguiendo la novedad de la corriente existencialista, frente a la posición primera de tratar las esencias como objeto directo de la filosofía. Desde el prólogo proclama que «el existencialismo de Santo Tomás es el solo auténtico», consistente en «la primacía que da a la existencia y a la intuición existencial». La suya es «la filosofía de la existencia y del realismo existencial», al contrario de otros existencialismos, que afirman «la primacía de la existencia, pero negando las esencias o naturalezas». Lo muestra tanto por la primera aprehensión o «percepción abstractiva del ser», cuya intelección son «cosas o sujetos existenciales», como, sobre todo, por la función del juicio, que es «una función existencial, porque restituye

90 *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative* (Paris 1934) lec.3 p.66-69, lec.4 p.70, donde afirma que el tomismo merece ser llamado una metafísica existencial ya en el orden especulativo.

las esencias a la existencia», cuando, para Kant, el juicio tiene mera «función ideal»[91].

Maritain reitera luego sus análisis sobre la «intuición abstractiva o visualización eidética» del ser, que nos presenta el ser, en toda la riqueza de su inteligibilidad y «en toda la amplitud analógica y trascendental, inviscerado en la imperfecta y múltiple unidad de su concepto». En larga reflexión sobre el *esse* o existir y «aquello que es» o el ente, tematiza que «el concepto de existencia no puede ser separado del de esencia». Lo que no implica identidad, pues en seguida añade que «la tesis fundamental de Santo Tomás es la *distinción real* de esencia y existencia en los seres creados», explicando la perfección y actualidad del *esse* por ser participación creada del *Ipsum esse subsistens*.

Obviamente, la segunda sección sobre el *existente* no es análisis de la sola esencia, sino del *sujeto* o *suppositum*, definido en relación con la esencia. «El supuesto es lo que tiene una esencia, lo que ejerce la existencia y la acción o lo que subsiste. Lo que se analiza es la esencia ya como subsistente y propia de la sustancia»; es considerada como «sujeto de la existencia», que en el hombre deviene *persona*. De ahí deriva ya Maritain a su tesis del conocimiento de nuestra subjetividad por una misteriosa «intuición existencial» no conceptualizable, pasando luego a su reflexión favorita del conocimiento de la «subjetividad trascendente», descubierto, de algún modo, en la subjetividad creada por el conocimiento connatural o místico[92].

Etica y filosofía cristiana.—De esta filosofía especulativa, o «intelectualismo existencialista», deriva —decía en el escrito anterior— una filosofía práctica o de la acción, que es la ética. Maritain trató sólo tardiamente de la filosofía moral, dedicado entre tanto a los problemas práctico-políticos y del arte. Y primero desarrolló sólo el tema polémico del estatuto epistemológico de la ciencia moral práctica en conexión con la cuestión de la filosofía cristiana. Indiquemos antes su doctrina sobre la moral teórica.

Esta doctrina la expuso en el curso de *Nueve lecciones sobre las nociones primeras de la filosofía moral* (1951), una síntesis de los principios y nociones fundamentales de la ética. Su punto de partida es el análisis de los grandes sistemas morales contrapuestos a la ética clásica que se desarrollan desde la ética kantiana y las teorías poskan-

[91] *Court traité de l'existence et de l'existant* (Paris 1947), *Avant-propos* p.9-13, c.1 p.32-38.
[92] Ibid., p.46-47 61, c.3 p.103-139.

tianas, como el sociologismo positivista. Maritain destaca bien sus errores y los rechaza, pero su actitud ahora ha evolucionado. En todos ellos encuentra una parte de verdad, que es preciso integrar en una comprensión adecuada de la moralidad, como los mismos descubrimientos de Freud, del marxismo o de las teorías inglesas de la intuición y del sentimiento, que iluminan las situaciones concretas del hombre y el fondo oscuro de sus instintos y pueden enriquecer la experiencia moral, base de la recta aplicación de las normas morales. A un examen histórico y crítico más amplio dedicó una obra posterior[93].

En cualquier caso, es necesario el recurso a la metafísica y sus principios para establecer y justificar la validez objetiva, real, de las normas y de los valores morales; los fundamentos de una moral auténtica se encuentran en la metafísica. De ella emanan los conceptos superiores y básicos de los que depende todo el orden moral, anclado en la naturaleza y relaciones esenciales de las cosas, en el bien objetivo y, en definitiva, en Dios, creador del hombre y de sus leyes. El concepto primero y sistematizador de la moralidad es el de *bien*, equivalente al concepto trascendental de *ser* y fundado en él. El bien moral, propio del hombre, estriba en la plenitud o perfección ontológica de su ser alcanzado por la acción libre. Se concreta en el objeto bueno presentado por la razón, y este objeto del bien racional, al que todos los actos libres deben tender como voluntades de amor al bien proporcionado, constituirá la fisonomía propia de la ética tomista como una moral objetivista: moral de los bienes y del amor antes que moral del deber u obligación. «La bondad, o la rectitud de la acción moral, depende de la bondad del objeto». Y el primer principio de la moralidad, del que todas las demás normas derivan, se forma sobre este concepto primario del bien: *Se ha de hacer el bien y evitar el mal;* tal es el verdadero imperativo categórico[94].

Maritain incorpora a sus análisis básicos la noción del *valor moral*, que para él es un aspecto distinto del bien, situado en la perspectiva de la especificación de los bienes como fines. Por ello atribuye a los *juicios de valor* el discernimiento o especificación de los fines y bienes morales. Y sostiene que estos juicios nacen de un modo de conocimiento especial, que es conocer por las *inclinaciones naturales*, enraizadas también en la razón «operando vitalmente». Los valores morales se expresan así por las tendencias de aprobación o rechazo, elogio o indignación. La teoría de los valores es puesta también en conexión con los conceptos clave de la obligación y de las normas morales, e influye en cierta atenuación del sentido rígido de las leyes. Maritain distingue el doble momento de la ***norma-piloto***, de orden de causalidad formal o de simple regla y medida, que cons-

[93] *Neuf leçons sur les notions premieres de la philosophie morale* (Paris, Tequi, 1951) lec.1 p.1-24 54. Cf. *La philosophie morale. Examen historique et critique des grandes systèmes* (Paris, Gallimard, 1960)

[94] Ibid., p 2 84-85

tituye el bien, de la *norma-precepto* o mandamiento, que impone una obligación. La norma moral se salvaría esencialmente en la primera noción; es en la perspectiva judeo-cristiana donde se ha impuesto la connotación de un mandato divino e inviolable, dando a la religión cristiana una atmósfera de miedo y terror que no existía en la concepción de los griegos, y que las presiones sociales han convertido luego en *norma-coacción*[95]. Maritain ya se resiente en ello de la influencia del «pensamiento moderno» y progresista.

Los bienes y valores, con la obligación moral que implican, van unidos a los fines, y todo el dinamismo de los actos voluntarios constituye un entramado de medios y fines, que, a su vez, se ordenan a fines superiores y, en definitiva, al fin último, resolviéndose toda la actividad libre en la tendencia al bien supremo o fin último, que es el deseo de la bienaventuranza. Aquí Maritain plantea de nuevo todo el problema de la moral natural, repitiendo la solución sobrenaturalista que había expuesto en escritos anteriores: que no existe, en el estado actual de la naturaleza caída y sobreelevada, más que un fin último para el hombre, que es el bien absoluto consistente en la visión beatífica de Dios en sí. Si la filosofía moral ha de ser adecuada a su único objeto existencial, que es la beatitud eterna, por fuerza habrá de ser una ciencia práctica capaz de dirigir la acción humana a ese fin sobrenatural. Deberá, pues, asumir de la fe el conocimiento de dicho fin de la beatitud y ser una *filosofía subalternada* a la teología[96].

Tal es la famosa tesis de «la filosofía moral adecuadamente tomada, es decir, subalternada a la teología» y en continuidad con la fe revelada, que Maritain la expuso en su opúsculo *De la filosofía cristiana* (1933), y que, habiendo recibido las críticas de los teólogos, la sostuvo tenaz y ampliamente en *Ciencia y sabiduría* (1935), y aquí sigue defendiéndola[97]. Está en conexión con su peculiar concepción

[95] Ibid., p.32-37 46-57 134-142. Igual condescendencia con el pensamiento liberal aparece en sus apreciaciones sobre la noción de sanción (lec.9 p.177-186): la pena como castigo, o mal infligido al delincuente, es irracional e incide en el orden de la venganza, sobre todo la pena de muerte. La sanción pública debe tener simple valor de enmienda y recuperación del orden.

[96] *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, ibid., p.97-108. A continuación explaya Maritain otra incursión en el campo teológico, y que ha generado un error muy difundido por los teólogos progresistas (sobre todo por Rahner), bajo el título *La dialéctica inmanente del primer acto de la libertad* (lec.6 p.119-130), que es repetición condensada de lo que había expuesto en *Raison et raisons* (Paris 1947, trad. esp. *El alcance de la razón*, Buenos Aires 1959) c.6 p.111-131. Partiendo de una interpretación desviada de una doctrina de Santo Tomás sobre la obligación de ordenarse a Dios desde el uso de la razón (que nosotros con frecuencia expusimos en su intrincada problemática), sostiene que el hombre no creyente que desde lo profundo de un acto de libertad auténtico y expresivo de su personalidad, hace su opción por el *bien honesto*, ya se ordenó debidamente a Dios y recibió la gracia y justificación; tal dirección al bien conllevaría un acto de fe «virtualmente implícito», aunque desconozca o niegue expresamente a Dios. Sería, pues, un cristiano inconsciente, por lo que los ateos propiamente tales serían muy pocos. Es la idea de los *cristianos anónimos* y en realidad ateos, tan aireada por Rahner y desprovista de fundamento sólido.

[97] *De la philosophie chrétienne* (Paris 1933) p.71 124 148-158, *Ciencia y sabiduría*, 1: *La*

de la filosofía cristiana, que allí explayaba y de continuo la emplea: una filosofía teologizada, o «filosofía en la fe», que reflexiona en el campo teológico y se continúa con la sabiduría divina y la experiencia mística. Maritain no es blondeliano, pero se acerca a sus posiciones. El hombre no tiene una exigencia natural a la sobrenatural y la gracia; pero de hecho se halla en estado sobreelevado, y ello implica la misma elevación de su saber natural. La filosofía no se dice cristiana por simple confortación extrínseca del sujeto creyente, que es guiado por la fe en su discurso puramente racional, sino es «elevada *ultra suum specificum* por relación al modo de operar y a las condiciones de su ejercicio»[98].

En tal sentido, la ética natural, tal como se dio en los pensadores paganos, tiene, sin duda, verdadero «estado» de ciencia, aunque imperfecto, capaz de desarrollar normas universales de la conducta. Mas «*en el campo del conocimiento práctico* no sólo no podría llegar a la edad perfecta, pero ni siquiera podría existir como ciencia», porque en las condiciones existenciales del estado de elevación no podrá conocer su objeto —la beatitud sobrenatural— sin recibir luz de la fe y los principios de la teología, y entonces se configura como «filosofía subalternada a la teología»; de otro modo sería impotente para una dirección práctica de la acción humana hacia su fin último[99].

Así se configura su «filosofía moral adecuadamente tomada» o *práctico-práctica*. No es una ética puramente filosófica o natural, sino que está «subalternada a la teología en razón de sus principios, de una manera completiva y perfectiva» y resultando una filosofía *cristiana* positiva; virtud intelectual capaz de adentrarse en los misterios sobrenaturales, de juzgar connaturalmente los bienes cristianos de la caridad, e implicando, por tanto, la gracia. Mientras que la mera filosofía moral es «esencialmente insuficiente para dirigir la conducta humana» como saber práctico, y permanece «como un esbozo o incoación de la ciencia, un conjunto de materiales filosóficos preparados para la ciencia», no como ciencia propiamente tal[100].

Prolijamente y con gran lujo de erudición escolástica, Maritain sostiene esta su teoría en respuesta a las objeciones de los dos teólogos dominicos Th. Deman y S. Ramírez, quienes, naturalmente, no fueron convencidos. La nueva filosofía moral adecuada y dirigiendo la vida sobrenatural de la gracia y las virtudes infusas es, a todas luces, una teología, o mejor, mezcla de ciencia teológica y de prudencia infusa, e implica desestima y rechazo de todas las riquezas del

filosofía en la fe p.81-132; II: *Esclarecimientos sobre la filosofía moral* p.135-222, trad. esp. (Buenos Aires 1944).

[98] *Ciencia y sabiduría*, trad. cit., p.178. Ibid., p.115: «La sabiduría filosófica no podrá ejercer su función de conocimiento sino con la condición de ser sobreelevada, porque las cosas del hombre no son solamente humanas, sino también divinas; pero la sabiduría filosófica puede ser sobreelevada, *dejando de ser puramente filosófica* y subalternándose a la teología».

[99] Ibid.,p.88-132.

[100] Ibid., 104 158-162.

pensar ético acumuladas durante siglos por la reflexión filosófica de los no creyentes. Maritain es también teólogo y tiene derecho a discurrir en teología, mas no a esta mixtificación híbrida entre lo teológico y lo filosófico [101].

Política y religión.—Bajo este título se pueden agrupar los numerosos y breves ensayos que Maritain publicó en su segundo período, y que contienen sus teorías más originales de carácter socio-político y político-religioso, las más conocidas y objeto de viva discusión, si bien han perdido en gran parte su actualidad.

Una evolución se hace patente en el pensamiento de Maritain sobre este campo de lo que él llama su filosofía práctica o política. La evolución se constata entre la obra primera y las siguientes. Esta obra se llama *Primacía de lo espiritual* (1927), expresión usada por Mounier para sus disquisiciones socio-políticas, aunque en otra dirección. Refleja la posición ideológica del Maritain adicto aún al movimiento de la Acción Francesa, y la escribe bajo la penosa impresión producida en él por la reciente condenación de Maurras y de su obra. «La lección de la crisis a la que asistimos es... una afirmación absoluta de la *primacía* de lo espiritual... Debemos afirmar, como una verdad superior a todas las vicisitudes del tiempo, la supremacía de la Iglesia sobre el mundo y sobre todos los poderes terrestres» [102]. La profusión de citas de los documentos pontificios desde Gregorio XVI y el *Syllabus* de Pío IX a León XIII es muy vasta, llevando a Maritain a hacer suya la condenación del liberalismo. Distingue, en efecto, siete errores dentro del mismo, que abarcan todo el arco de los errores liberales, desde el libre pensamiento y liberalismo religioso hasta el liberalismo político de Rousseau y la independencia de los Estados respecto de cualquier instancia moral y espiritual [103].

Con la obra *Del régimen temporal y de la libertad* (1933), escrito seis años después, ha sobrevenido un cambio profundo en la filosofía religioso-política de Maritain, que sacude su postura «autoritaria» o jerárquico-espiritual anterior, retornando a la actitud liberal y socializante de su formación juvenil. Todo el interés se dirige —según

[101] Ibid., *Anexo. Respuestas a nuevas objeciones* (del P. Ramírez) p.207-223. Posteriormente, el mismo P. Ramírez, en una réplica (*De philosophia morali christiana:* Divus Thomas 14 [Friburgo 1936]), dio una respuesta cumplida, iluminando y rebatiendo los varios *theologoumena* sobre las virtudes infusas, etc., que habían sido extrapolados por Maritain.

[102] *Primacía de lo espiritual* c.3, trad. esp. (Buenos Aires 1947) p.103-104. La obra repite y amplifica las reflexiones contenidas en *Une opinion de Ch. Maurras et le devoir des catholiques* (Paris 1926).

[103] *Primacía de lo espiritual* p.177-193; la enumeración de los errores liberales según Maritain: 1) Que hace consistir la libertad en la independencia respecto de toda regla exterior o libertad de pensamiento. 2) Negar el derecho del poder espiritual para intervenir en las cosas temporales. 3) Que la sociedad tiene un fin de orden moral y no solamente material. 4) El deber de la sociedad civil no es sólo respetar las libertades individuales y asegurar el bienestar material, sino también el bien moral. 5) Que el poder civil tiene su fuente primera no en Dios, sino en la multitud, como decía Rousseau. 6) Que la leyes civiles no obliguen en conciencia. 7) No es necesario Cristo (la Iglesia) para salvarse.

el título— a exaltar y construir ese régimen temporal de la sociedad cristiana, su autonomía frente a cualquier autoridad eclesial.

La obra se enmarca como un canto y glorificación de la libertad según el título de la primera parte: *una filosofía de la libertad*. La libertad tiene su «raíz metafísica» en la naturaleza, es dada al hombre como libre elección, y esta «libertad inicial» no hace falta adquirirla; pero esta raíz metafísica debe fructificar en el orden psicológico y moral, debe crecer y desarrollarse hasta la conquista de la libertad *terminal*, o su plena expansión según las exigencias de la personalidad. Esta expansión es doble: por la vía de la inteligencia, hasta la sabiduría y plena posesión espiritual, que es llamada «libertad de exultación»; por la vía de la voluntad, a la plenitud del amor, que es la «libertad de *autonomía*»[104].

Esta concepción de la libertad tiene su consecuencia del orden social en una propia *filosofía política*, según la cual la sociedad está esencialmente ordenada al desarrollo de la persona en «el bien común temporal», que es la recta vida terrestre de la multitud no sólo material, sino moral. Dicho bien común temporal está «indirecta aunque intrínsecamente subordinado al bien intemporal de la persona. El bien común temporal es un *fin intermediario* o *infravalente*, que por su especificación se distingue del fin último e intereses eternos de la persona, pero envolviendo esencial subordinación al mismo, del que recibe su regla y medida». De ello se sigue que la sociedad política, aunque especificada por su fin terrestre, tiene por misión desarrollar las condiciones de vida material, intelectural o moral que ayuden a cada persona a «cumplir su destino eterno y progresar hacia la perfecta libertad». La filosofía política no se orienta así hacia la pura realización de la libertad, ni menos a una libertad como dominación exterior de la naturaleza y de la historia» (creación de bienes económicos o de poder), sino a realizar el «progreso de la libertad interior de las personas, que hace de la justicia y amistad los fundamentos de la vida social»[105].

Es la filosofía política que llama Maritain, como Mounier, *comunitaria y personalista*. Y como éste, de quien recibe la definición de persona[106], separa en el hombre la doble dimensión de individuo y persona. «La raíz metafísica de la personalidad es la subsistencia del espíritu, y en los seres corporales, la individuación es de la materia». Y entonces aplica dos conocidas fórmulas de Santo Tomás (referidas a la persona) a su ficticia distinción entre individuo y persona, deduciendo su arbitraria consecuencia: que las personas son miembros de la sociedad sólo *en parte*, es decir, en su condición de *individuos*, porque como personas son un *todo*, y no pertenecen en tal sentido a la

[104] *Du regime temporel et de la liberte* (Paris, Desclée, 1933) p.35-42.

[105] *Du régime temporel et de la liberté*, ed. cit., p.46-54.

[106] Ibid., p.56: «El ser humano es una persona, es decir, un universo de naturaleza espiritual dotado de libertad de elección y destinado a la libertad de autonomía». Cf. p.57-64.

sociedad política; en el todo de su ser personal son superiores a la sociedad y a su bien temporal. Forman entonces la comunidad de personas, el reino de los espíritus, ordenado al bien divino, que en lo cristiano constituye la Iglesia.

De aquí procede Maritain a ulteriores consecuencias; ante todo, la estructura de *tipo pluralista* de la sociedad moderna, orientada a garantizar «la libertad de autonomía de las personas» y que salve con institución adecuada la variedad cultural y diversidad religiosa de las distintas «familias espirituales» o grupos, que habrán de conservar su propia autonomía. No se podrá imponer «un conformismo confesional», sino que se han de tener en cuenta «las divisiones religiosas» y, sin declinar en un «liberalismo dogmático», se habrá de ir a una «tolerancia civil» que imponga en el Estado el respeto a las conciencias.

Según esto, el Estado confesional del régimen medieval debe dar paso a una cierta «forma democrática» en que se salve «una civilizacion de inspiración religiosa cristiana y en que la ciudad se muestre *vitalmente cristiana,* sin que haga prevalecer con su aparato coactivo una religion estatal». Tal es la organización de la ciudad terrestre que se vislumbra para el mundo moderno, y que incluso es llamada «la noción del Estado laico cristiano». El respeto de las libertades de todos favorecería la vida espiritual de las personas, y con ello el florecimiento del cristianismo verdadero, piensa Maritain. Y así se alumbrará una *nueva cristiandad,* que en el plano temporal traerá profunda transformación de las estructuras sociales. El término de *cristiandad,* de mundo *cristiano,* no designa la Iglesia misma, sino una civilización o cultura inspirada por los principios cristianos. Y la famosa distinción de la *tesis* e *hipótesis* ha de ser sustituida por la noción del *ideal histórico concreto,* que se realizará en esa nueva forma de cristiandad con un Estado laico o desacralizado, pero vitalmente inspirado por los valores cristianos [107].

Humanismo integral.—Estas teorías sobre el nuevo régimen temporal de la cristiandad moderna han sido recogidas íntegras, repetidas y amplificadas en la obra posterior, *Humanismo integral* (1936). Aquí ya son tratadas desde una óptica nueva, la del humanismo, problema que había adquirido «importancia central» ante las nuevas directivas comunistas referentes al «humanismo socialista».

El humanismo es entendido, en sus múltiples divergencias, como concepción que tiende a hacer al hombre más verdaderamente humano y a manifestar su grandeza original, haciéndolo partícipe de todo cuanto pueda enriquecerlo en la naturaleza y en la historia. Las

[107] Ibid., p.58-59 85; cf. p.66-88; II: *Religion et culture:* 2.ª p.122-123 136. Cf. p.127: «El orden profano o temporal se ha constituido en el curso de los tiempos modernos, respecto del orden espiritual o 'sagrado', no por relación de 'ministerialidad', sino de 'autonomía', lo que no excluye, de suyo, el reconocimiento de la primacía de lo espiritual».

diversas formas que se han dado en la historia las reduce Maritain a dos especies: *el humanismo teocéntrico*, que reconoce que Dios es el centro del hombre, e implica el concepto cristiano del hombre pecador y redimido y sus principios de la gracia y libertad.

El humanismo antropocéntrico, el cual cree que el hombre mismo es el centro del hombre y de todas las cosas, e implica un concepto naturalista del hombre y su libertad. De este humanismo son principalmente responsables el espíritu del Renacimiento y de la Reforma. De ahí inicia Maritain sus largas incursiones históricas sobre la degradación de la civilización cristiana medieval, que, en virtud de esos fermentos, desde el comienzo del Renacimiento ha pasado progresivamente de un régimen sacral cristiano a un régimen humanístico, eliminando sus fuentes trascendentes y religiosas [108].

El resultado ha sido, a través del racionalismo, el liberalismo y la revolución burguesa, el *nuevo humanismo* antropocéntrico, que suprime la trascendencia divina, sustituida por la filosofía de la inmanencia. Las raíces del mismo están, pues, en el ateísmo, cuyo modelo se centra en el marxismo. Maritain elabora entonces un largo *excursus* sobre el significado del ateísmo soviético, tratando de reconducir la interpretación del comunismo ruso a un sentido muy diferente del análisis clásico: no estriba en una mera superestructura ideológica de lo económico, sino en un dogmatismo metafísico que pone el absoluto en el dinamismo de la materia y en la misión redentora del proletariado. El ateísmo ruso tiene un significado religioso y mesiánico. Y Maritain, que mira con simpatía el proceso del comunismo, piensa que los hombres de Rusia inmersos en ese ateísmo pueden transformarse fácilmente, con la ayuda de la gracia, en cristianos anónimos, por cuanto su ideal de algo absoluto puede ocultar una oscura fe en Dios aun profesando el ateísmo [109].

De ahí vuelve Maritain al tema anterior, que es el *ideal histórico de la nueva cristiandad*. Sus rasgos son ahora descritos por contraposición analógica con el «ideal histórico de la cristiandad medieval». Si la Iglesia es inmutable, la ciudad terrena vitalmente cristiana representa un concepto analógico que puede realizarse en modos esencialmente diversos.

Ahora bien: la cristiandad medieval realizaba una concepción sacral de lo temporal según la idea histórica del Sacro Imperio. Sus caracteres centrales eran la unidad orgánica máxima: una organización de naciones cristianas unidas bajo el poder supremo del papa en lo espiritual y del emperador en lo temporal. El régimen de la

[108] *Humanismo integral*, trad. ital. *Umanesimo integrale* (Roma 1946) intr. p.11-12 31-32.

[109] Ibid., c.2 2.° p.58-59; cf. p.37-62. Como última consecuencia, Maritain abriga la ilusión (p.62) de la gran probabilidad de un renacer del cristianismo en la Rusia marxista a través de una heroica lucha que abriera el camino al humanismo integral, humano y divino.

ciudad terrena tenía sólo función *ministerial* o de *causa instrumental* respecto de lo espiritual; el orden político era tenido como medio para la vida eterna, y el bien común de la ciudad era un fin *infravalente*, subordinado a la consecución de los bienes espirituales de sus miembros.

Pero en el mundo actual, y tras la disolución de la civilización medieval por los principios del liberalismo y el humanismo ateo, que han desacralizado la vida social, ya no es posible edificar así la ciudad temporal. Ahora se impone una concepción *profana* y *no sacral* de lo temporal aun dentro de la organización socio-política del Estado cristiano.

Dos son los principios que predominan en el nuevo sistema. El primero es «la *autonomía del régimen temporal* en cualidad de fin intermedio e infravalente», que configura «la nueva concepción cristiana del *Estado laico*». Será simple Estado vitalmente cristiano por la animación cristiana de sus miembros, pero separado de las competencias de la Iglesia, y se distinguirá de un Estado neutro o antirreligioso por la colaboración que ha de prestar a las organizaciones religiosas.

El otro principio es el *pluralismo*, nueva exigencia moderna, en oposición a las concepciones totalitarias, y que se extiende a todos los niveles: en lo administrativo e institucional, en que se exige «la autonomía» de las distintas regiones y culturas en un Estado descentralizado; en lo jurídico, porque tal solución pluralista reclama el respeto a la diversidad religiosa de confesiones y de no creyentes dentro de la convivencia civil. Y el pluralismo también en lo económico, donde Maritain imagina una suerte de copropiedad de los bienes en que los propietarios se unan en cierta socialización, sin incidir en el colectivismo estatal. La ciudad pluralista conlleva especialmente la «libertad» de las personas en la expresión de sus opiniones y en sus actuaciones religiosas y políticas dentro de la justicia y de la solidaridad mutua para la edificación del bien común. La ciudad terrena promueve así la vocación de la persona humana a su plenitud espiritual y «a la conquista de una verdadera libertad» en la amistad y comunión fraternas[110].

Con estas y otras reflexiones, Maritain configura la estructura de «la ciudad laica vitalmente cristiana o del Estado laico cristianamente constituido», en que consiste «el ideal de la nueva cristiandad», que es una «*democracia personalista*, en oposición a la falsa concepción liberal de los tiempos modernos (basada en la teoría de Rousseau) y al ideal sacral del Medievo». Para ello exige profundas transformaciones del Estado actual capitalista y una constante actividad política de los cristianos que lleve, «por la disolución del actual régimen, a un régimen nuevo de civilización» conforme con las exigencias

[110] Ibid., c.4 p.105-129; c.5 p.131-163; *El ideal histórico de una nueva cristiandad* p.132ss.

evangélicas. Y hasta habla de verdadera revolución para establecer «el orden nuevo»[111].

En el período posterior de su estancia en Norteamérica, Maritain siguió multiplicando sus escritos para la difusión de su ideario, llamado ahora su «filosofía política o humanismo político». Uno tras otro fue publicando *Los derechos del hombre y la ley natural* (1942), *Cristianismo y democracia* (1943) y *Principios de una política humanista* (1944), breves y reiterativos ensayos de sus teorías, enriquecidos ahora con nuevos matices. En estos dos últimos ya presenta abiertamente su sistema como la *democracia* de «inspiración evangélica», reflejando la «filosofía cristiana» en este plano, y se olvida de la anterior fórmula de «la nueva cristiandad», con arreglo al clima democrático que encontraba en América. Tal «filosofía democrática de la nueva sociedad o filosofía política humanista», aunque recibe su inspiración de los principios cristianos, concibe la sociedad distinta y separada de la religión y de la fe. El cristianismo no está enfeudado a la democracia ni a ninguna otra forma política, y el cristiano puede prestar adhesión a ese o a otros modos de régimen político, monárquicos o republicanos. Pero es sólo constatar que «el impulso democrático ha surgido en la historia como una manifestación temporal de la inspiración evangélica»[112].

Entre los principios de una política humanista, Maritain expone la estructura política de la democracia, apelando ya al lema de Abraham Lincoln: gobierno *por el* pueblo y *para* el *pueblo.* Se distingue de la falsa democracia liberal de Rousseau y de la democracia anarquista de Proudhon. La *autoridad* no tiene su fuente primera en la multitud; viene de Dios a través de la naturaleza de la sociedad y reside en el pueblo sólo virtualmente para ser comunicada a sus representantes en el ejercicio del poder, según la doctrina de Santo Tomás y de su escuela. Dicha «democracia orgánica», que de suyo tiende a organizarse en república, se configura como un sistema de representación parlamentaria con funcionamiento de partidos, distinción de poderes y control del gobierno por el parlamento. Su más preciado fruto está en la *igualdad* ciudadana, distinta de un igualitarismo absurdo[113].

[111] *Umanesimo integrale*, trad. cit. 142 159 192 196-197 203.

[112] *Christianisme et Démocratie* (Nueva York, La Maison Française, 1943) p.42-43 49ss 76. De nuevo vuelve aquí Maritain sobre el problema del comunismo, recordando, no obstante, su condenación por Pío XI y su incompatibilidad con la fe cristiana (p.91-98). Reitera su actitud simpatizante por los «heroicos» esfuerzos que los comunistas de la Resistencia han hecho en favor de la libertad, exhorta a la cooperación con ellos y augura su conversión del ateísmo a la fe. La máxima perversión la encuentra siempre en los totalitarismos fascista y nazi. Maritain siguió ciego respecto del peligro máximo que representaba el comunismo y su poder destructor. Su inclinación política hacia la izquierda se manifestó, sobre todo, cuando la guerra de España, redactando manifiestos o firmando otros en favor de los republicanos y en contra de los nacionales. Fue reprendido por el P. Garrigou, su maestro, a quien replicó que dejara también él su intromisión política a favor de Franco y se dedicara a la teología.

[113] *Principios de una política humanista*, trad. esp. (Buenos Aires 1946), sobre todo c.2 p.26-42. De nuevo (p.88ss-95ss) la apelación a cooperar en la construcción de tal cris-

Y con especial vigor, el opúsculo *Los derechos del hombre y la ley natural* esboza el estudio de los derechos humanos como fruto propio de esta «comunidad de hombres libres» organizada en democracia. Su raíz y fundamento normativo se encuentra en el derecho natural, que es «herencia del pensamiento cristiano y del pensamiento clásico». Maritain esboza su concepto según los teólogos de la escuela tomista, concluyendo en una enumeración muy completa de los mismos, centrada en la persona y como derechos de la persona en su dimensión individual, cívica, social, de la «persona obrera», etc. En Maritain, la doctrina de la persona humana es la clave y fundamento de los derechos humanos, de la organización de la sociedad y de toda su filosofía política y humanista. *El personalismo comunitario* es la concepción constante de nuestro filósofo en materia socio-política que se repite en todos sus escritos, y a cuya elucidación dedicó el opúsculo posterior, que condensa y esclarece más su pensamiento *personalista y comunitario,* de neta inspiración cristiana y apoyado siempre en la doctrina tomista [114]. De la importante doctrina estética y pedagógica de Maritain ya no es posible hablar aquí.

Conclusión.—Se reconoce en Maritain el mérito extraordinario de haber difundido y popularizado la filosofía cristiana y tomista en amplias esferas de la cultura actual, que, principalmente a través de su infatigable actividad de escritor y conferenciante, obtuvo carta de ciudadanía en el mundo intelectual moderno, transponiendo las fronteras de los estudios eclesiásticos. Su influencia en el pensamiento contemporáneo fue muy vasta no sólo en Europa, sino de manera muy especial en la América latina y finalmente en la América anglosajona, influencia favorecida por la brillantez y claridad de su estilo francés, que logró conceptualizar en lenguaje moderno el tecnicismo de la sabiduría medieval. La escolástica se revistió del ropaje literario actual, logrando captar a innumerables espíritus con el atractivo de su transparente y racional realismo.

En Maritain es notable la plena compenetración de su mente lúcida con la filosofía de Santo Tomás. En el plano del pensamiento teórico y metafísico; la asimilación aparece

tianismo democrático con los hombres de todas las creencias y largo discurso sobre la facilidad de salvación de los no creyentes por la fe implícita en la opción del bien y la caridad fraterna.

[114] *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (Nueva York 1943) p.7-30 61-113; *La personne et le bien commun* (Paris 1947), donde sigue insistiendo en la diferenciación entre individuación y personalidad. Otros ensayos últimos dedicados al tema político: *Man and the State* (Nueva York 1951), *On the Philosophy of History* (ibid. 1957), *La philosophie de la Cité* (Paris 1960), son reiterativos, pues las ideas mismas sobre su filosofía de la historia las había expuesto ya dispersas en escritos anteriores.

perfecta, sin algún aspecto de disidencia. Sólo en sus incursiones teológicas aparecen pronto desviaciones erróneas (en particular su teoría del ateo a la vez cristiano anónimo), y quizá la mayor ha sido la mezcla y confusión de lo filosófico y lo teológico, que podría denominarse su *teologismo filosófico*. En su pretensión de ser a la vez filósofo y teólogo no ha delimitado debidamente la esfera de lo estrictamente racional de la filosofía y la esfera del conocimiento teologal que viene de la fe, adentrándose en el campo de la experiencia mística como parte de la especulación racional, cuando, al contrario, ha sido tan celoso en distinguir la autonomía de lo temporal respecto de lo espiritual y cristiano.

En el campo de la filosofía práctica moral, y sobre todo religioso-político, es donde se ha notado mayor oscilación en la trayectoria de Maritain, pasando de la defensa del Estado confesional a su teoría especial de la «nueva cristiandad», de un régimen político cristiano, pero a la vez laico y secularizado. Esto dio lugar a una fuerte polémica de filósofos católicos contra él, no tanto porque entonces y desde siempre no se admitiera la tolerancia religiosa en Estados católicos o la licitud de la separación del Estado y de la Iglesia en países de diversidad religiosa como Norteamérica, sino porque Maritain elevaba esta hipótesis de circunstancias especiales a la categoría de tesis, dando por irrealizable y contraria al espíritu moderno un Estado confesional católico y criticando como inviable y muerto el régimen de la «cristiandad medieval» cuando en tantas naciones florecía un tal régimen de Estado públicamente católico. El concilio Vaticano II, en su declaración de la libertad religiosa, no abrogó (ni pudo hacerlo) la obligación de un pueblo y gobernantes en gran mayoría creyentes de que reconocieran y dieran culto público a Dios.

El mismo Maritain olvidó pronto su especulación de la «nueva cristiandad» laica y se pasó simplemente a delinear su filosofía política como pura democracia moderna parlamentaria, aunque distinguiéndola del democratismo liberal. En este aspecto se le ha considerado como un adelantado de las ideas democráticas modernas, cuando los teólogos del siglo XVI ya habían desarrollado los principios tomistas de la constitución democrática de los Estados, la democracia parlamentaria predominaba en la mayoría de las naciones y los tratadistas católicos exponían sin ambages su legitimidad y aun su conveniencia. Más bien su pensamiento queda muy superado por especulaciones antiguas más avanzadas, como la de Las Casas.

La teorización de Maritain se acerca al modelo vigente de la democracia cristiana. Pero sus ilusorias esperanzas de la eficacia de tal Estado laico y sólo vitalmente cristiano, en que las fuerzas espirituales de fermento o inspiración cristiana pudieran revitalizar la sociedad moderna sublimándola hacia un alto nivel espiritual y cristiano, *han quedado totalmente frustradas* ante la crisis y postración de las democracias actuales sobre todo en lo religioso, lo moral y el orden de la paz social, tan conflictivo y agitado por crímenes y revoluciones.

El mismo Maritain, en su obra *El paisano del Garona* (que no es fruto de una mente senil, como se ha dicho, sino de un espíritu agudo, fresco, imaginativo y clarividente como pocas veces), ha deplorado profundamente y denunciado con extrema dureza el estado caótico a que ha llegado el cristianismo actual en la gran masa de sus conspicuos intelectuales, teólogos, filósofos y exegetas del clero y laicado. Su ferviente alma cristiana se rebela, prodigando contra ellos acusaciones de neomodernismo, reducción de la fe a mitologías, cronolatría, o adoración del tiempo actual y de la moda; de postrarse en adoración ante el mundo y la materia, de olvido de Santo Tomás y, en definitiva, de gran debilidad y decadencia mental. Quizá debiera también preguntarse si no ha tenido, a su vez, parte en tal estado de crisis y decadencia, si sus teorías de una cristiandad secular, profana y que destierra todo lo sacral de la vida pública no han llevado, asimismo, a ese secularismo radical y negador del contenido sobrenatural de la fe cristiana.

ETIENNE GILSON (1884-1978), filósofo tomista y supremo historiador de la filosofía medieval, rivaliza con Maritain, cuyas vidas corren paralelas, por su resonancia en el mundo de la cultura laica y por haber difundido y hecho valer en ella la vigencia de la filosofía cristiana y tomista.

Vida y obras.—Nació en París. Fue educado en escuelas cristianas, donde la fe católica recibida de sus padres maduró y creció muy viva (en su primera adolescencia pasó algún tiempo en un seminario), capaz de resistir el laicismo intelectual reinante. Cursó los estudios universitarios en la Sorbona, donde supo asimilar la cultura filosófica de su época con profesores como Brochard, Delbos, Lalande, Lévy-Bruhl, Durkheim, sin dejarse arrastrar por su dirección positivista y agnóstica. Asistió también a algún curso de Bergson, «cuyas lecciones le fascinaban», como a su amigo Maritain. En 1907 recibió la agregación en filosofía, y en 1913, después de algunos años de investigación, el doctorado.

En la preparación de su tesis sobre Descartes, el profesor judío Lévy-Bruhl le aconsejó estudiar el vocabulario y los conceptos que este filósofo había tomado de la escolástica. Se dedicó entonces a aprender metafísica en los maestros que verdaderamente la habían sabido. La revelación más impresionante en filosofía iba a dársela el estudio de Santo Tomás, donde descubrió, ya en su obra fundamental *El tomismo* (1919), que las conclusiones de Descartes sólo tenían sentido en la metafísica de Santo Tomás, a la que, por otra parte, no podía irse por el método cartesiano. Con la asimilación histórico-doctrinal del tomismo surgió, a la vez, su interés por la investigación de las fuentes de la filosofía cristiana y su vocación de historiador medievalista.

Inició su carrera docente en 1913, en Lille, pero fue movilizado en 1914, y sirvió como oficial en la guerra, siendo hecho prisionero en Verdún, permaneciendo así hasta el final (1916-1918). Fue luego profesor en la Universidad de Estrasburgo dos años, y en los años 1921-1932, profesor de filosofía medieval en la Sorbona y director para la sección religiosa y medieval en la Escuela de Altos Estudios. En 1932 fue aceptado en esa cátedra de Historia de la Filosofía en el Colegio de Francia, pasando en su jubilación a honorario. Conferenciante brillante y conocedor de seis lenguas, su actividad docente desbordó pronto los límites patrios. En 1920 cooperó con la Congregación de San Basilio en la fundación del Institut of Medieval Studies, en el St. Michel's College, de la Universidad de Toronto, siendo profesor y director de estudios desde su fundación. De este modo, su actuación, parte del año, se desplazaba al Canadá, y de allí al mundo anglo-americano. Dio, entre otras, las Gifford Lectures en Aberdeen (1930-1931) y cursos en las Universidades de Harvard (1936-1937), de Virginia (1937) y de Indiana (1940), publicando algunas de sus obras en inglés. Había fundado en 1926, con el dominico G. Théry, la famosa colección de *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, para el conocimiento del pensamiento y escritos medievales.

No faltaron a Gilson honores y reconocimiento de sus méritos. Fue miembro de la Academia Francesa (1947) y delegado en la comisión fundadora de la Unesco; llegó a ser senador e intervino en la alta política, defendiendo el neutralismo de Europa. Pero casi toda su vida de filósofo universal y cristiano se consumió en una infatigable labor de escritor. El silencio ya se había hecho en sus últimos años de venerable anciano. Murió, a los noventa y cuatro años, en su retiro de Cravant.

La producción filosófica de Gilson es tan vasta como la de Maritain, teniendo en cuenta que muchas de sus treinta obras son muy amplias. Comenzó con los estudios cartesianos *Index scolastico-cartesien* (París 1913), *La liberté chez Descartes et la théologie* (ibid. 1913), un comentario exhaustivo al *Discours* y el posterior *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartesien* (1921). Su obra principal: *Le thomisme. Introduction à l'étude de St. Thomas d'Aquin*

(Estrasburgo 1919), fue seguida de la serie de investigaciones medievales *La Philosophie au Moyen-Âge*, 2 vols. (París 1922), *La philosophie de St. Bonaventure* (ibid. 1924), *St. Thomas d'Aquin* (1925), *Introduction à l'étude de St. Augustin* (ibid. 1929), *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2 vols. (ibid. 1932), *La théologie mystique de St. Bernard* (ibid. 1934), *Héloise et Abélard* (ibid. 1938), *Dante et la philosophie* (ibid., 1939), terminando con el inmenso estudio *J. Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales* (ibid. 1952).

Entre los escritos teóricos y de arte, notemos: *Le réalisme métodique* (París 1935), *The Unity of Philosophical Experience* (Nueva York 1937), *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* (París 1939), *L'être et l'essence* (ibid. 1948), *Christianisme et philosophie* (ibid. [2]1949), *Les métamorphoses de la Cité de Dieu* (Lovaina 1952), *Peinture et réalité* (París 1958), *Éléments de philosophie chrétienne* (París 1960), *Introduction aux arts de beau* (1963), *Matières et formes* (ibid. 1964), *Le philosophe et la théologie* (ibid. 1960), *The Spirit of Thomism* (Nueva York 1964), *La société de masse et sa culture* (París 1967) y las dos secciones *Modern Philosophy from Descartes to Kant* (Nueva York 1963) y *Recent Philosophy. Hegel to Present* (ibid. 1966), con que colabora en una *Historia de la filosofía* por él dirigida, terminando con el ensayo, aún sorprendente por su frescor literario y aguda crítica, *D'Aristote à Darwin et retour* (1970) [115].

Investigador de la filosofía medieval.—La producción filosófica de Gilson es, de manera primordial, de carácter histórico-doctrinal. Ello se patentiza por la abundancia de sus gruesos volúmenes dedicados al estudio de la filosofía medieval, y que llenan toda la primera fase de su producción. Gilson ha obtenido resonancia mundial como medievalista de primera fila en el sentido de historiador de esa filosofía del Medievo. Entre la nube de investigadores que en su tiempo se dedicaron a desvelar los secretos de la Edad Media —acontecimientos, personajes, vida profana, cultura, etc.—, él descuella como el estudioso de su pensamiento filosófico, y uno de los más relevantes. Es notable el riguroso método histórico que emplea en el estudio de la doctrina de cada autor, que

[115] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*El realismo metódico* (Madrid, Rialp, 1950), *Santo Tomás de Aquino:* col. Los Moralistas Cristianos (Madrid, Aguilar, 1944), *El tomismo* (Buenos Aires 1951), *El espíritu de la filosofía medieval* (Buenos Aires 1952), *La filosofía en la Edad Media* (Madrid 1946), *La unidad de la experiencia filosófica* (Madrid 1960), *Dios y la filosofía* (Buenos Aires 1945), *El ser y la esencia* (Buenos Aires 1951), *El filósofo y la teología* (Madrid 1962), *Elementos de filosofía cristiana* (Madrid 1969), *La metamorfosis de la Ciudad de Dios* (Buenos Aires 1954), *El ser y los filósofos* (Pamplona 1979; del inglés, Toronto 1949).

Bibliografía.—VARIOS, *E. Gilson, philosophe de la chrétienté* (Paris 1949); VARIOS, *Melanges offerts à E. Gilson* (Toronto-Paris 1959); G. VAN RIET *Problèmes d'épistemologie* (Lovaina 1960) p.144-169; A. LIVI, *E. Gilson: filosofia cristiana e idea del limite critico* (Pamplona 1970); L. EULOGIO PALACIOS, *Estudio preliminar*, en *El realismo metódico*, trad. esp. (Madrid 1950) p.9-50, y numerosos artículos en las revistas.

es analizada en sus antecedentes, en sus fuentes, en la variedad de sus textos y con la serie de interpretaciones que han motivado, todo ello con gran acopio de erudición.

Pero, aun siendo Gilson un profesional de la historia filosófica, que encuentra gusto en el análisis de las ideas en su contexto histórico, su intención es la de un filósofo que trata de establecer una determinada filosofía como la verdadera y auténtica. Con razón observa que «la historia de la filosofía no puede separarse de la filosofía, ni ésta de su historia», ni cabe «oponer radicalmente estas dos disciplinas». El historiador de las ideas deberá ser, a la vez, filósofo, y su concepción filosófica deberá tener buen apoyo histórico. De ahí que a los discípulos de Santo Tomás les será menester pasar por la historia de la filosofía para instruirse en los auténticos principios del Aquinate[116].

El punto de partida de Gilson fue la sugestión, que recibe de Lévy-Bruhl, de investigar los orígenes de la filosofía de Descartes en la escolástica. Era idea común en la cultura positivista de entonces —subraya por su parte— que la Edad Media posee una literatura y un arte, mas no una filosofía propia. Desde el pensamiento de los griegos hasta Descartes y los modernos corrían largos siglos de esterilidad filosófica. Sólo se encontrarían teólogos empeñados en expresar, en términos aristotélicos y con argucias silogísticas, las cosas de la revelación. Toda la lucha de Gilson consistió en demostrar, contra la ignorancia de los universitarios de la época, que en la Edad Media floreció una auténtica filosofía, y ésta era una *filosofía cristiana*, otro extremo que también se negaba[117].

Ya en los primeros trabajos sobre Descartes hizo el joven Gilson el descubrimiento de la estrecha dependencia de los motivos, conceptos y resultados de la concepción cartesiana respecto de la escolástica medieval, resultados que además no casaban con su método. Asimismo entrevió «la significación histórica del tomismo», en que culminaba este pensamiento medieval cristiano. Con ello se enardeció su vocación de investigador medievalista, y se entregó al estudio a fondo de su doctrina. Su producción siguiente es *El tomismo* (1919), una visión magistral de la metafísica de Santo Tomás, como el más propio reflejo y clave de esa filosofía medieval, que plas-

116 *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, prefacio a la 2.ª ed. trad. esp. de esta edición (Buenos Aires 1951) p.8.

117 Ibid., *Apéndice*, prefacios a la 1.ª y 3.ª edic., p.529-535; *El espíritu de la filosofía medieval*, trad. esp. (Buenos Aires 1952) p.11-12.

ma ya su método de investigación histórico-doctrinal seguido en adelante. Es sobre la base de una rica información histórica de las corrientes de pensamiento que confluyen en la obra aquiniana y sobre un conocimiento y alegación de textos de sus distintas obras como Gilson profundiza en la exposición e interpretación esclarecedora de toda la sistematización del Angélico.

El propósito de Gilson, empero, es ahondar en el desarrollo genético de todo el legado filosófico medieval. En la obra que muy pronto sigue: *La filosofía en la Edad Media* (1922, vols.1-2), presenta ya una visión sintética de «esas doctrinas filosóficas que se han desarrollado desde el siglo IX al siglo XIV», es decir, desde su esbozo en la escuela carolingia y Escoto Eriúgena a San Buenaventura (t.1) y desde Alberto el Grande y Tomás de Aquino hasta Roger Bacon, Duns Escoto, Occam y la escolástica decadente (t.2), con todos sus representantes y sus divergentes escuelas. Naturalmente esta síntesis, incluyendo un resumen de cada aportación doctrinal, la ha llevado a cabo Gilson sobre los materiales de multitud de investigadores. Junto a la riqueza de información histórica y doctrinal recogida, ha trazado la trayectoria general y el hilo conductor que rige el desenvolvimiento de toda la corriente general de la filosofía escolástica.

Tras esta exposición de conjunto, Gilson va a dedicarse, con pleno dominio de la materia, al estudio en profundidad de algunos representantes más salientes de esta filosofía medieval. Viene en seguida el ingente volumen *La philosophie de saint Bonaventure* (1924), vasto estudio del insigne maestro y más alto exponente de la escuela franciscana, cuyo contenido doctrinal es el más afín al de Santo Tomás. Gilson nota en el doctor franciscano la influencia dominante de San Agustín y de algunas de sus tesis que van a definir la corriente agustiniana posterior, como la famosa teoría del conocimiento por iluminación directa de Dios y no por abstracción de lo sensible. San Buenaventura se separa del tomismo, sobre todo, en no haber incorporado aún todo el legado aristotélico en filosofía natural y metafísica, por lo que su concepción de la filosofía permanece en la línea de un cierto teologismo, faltándole verdadera autonomía; la filosofía sigue siendo mero auxiliar de la teología, que recibe de la fe las verdades que va a desentrañar por el discurso racional.

La investigación de Gilson se prosiguió con otra obra importante: *Introducción al estudio de San Agustín* (1929), con el fin de penetrar en su origen y fuentes la formación de la filo-

sofía cristiana medieval. San Agustín en efecto, remansa en su inmensa obra todo el legado de la doctrina bíblica y patrística que él ha comenzado a estructurar en un sistema coherente mediante la reflexión racional. Y los pensadores medievales son, de igual manera, deudores del Doctor de Hipona. Los amplios análisis de Gilson muestran cómo el Hiponense, a la vez que fue el principal promotor de la elevación de la filosofía cristiana en torno a la trascendencia de Dios, la creación, la espiritualidad del hombre, su libertad, elevada por la gracia, y la moral, cifrada en la caridad, no llegó a depurar su pensamiento de las concepciones neoplatónicas de que estaba imbuido, dejando filtrar teorías que dieron lugar a la especial corriente platónico-agustiniana. «Su doctrina se parece a uno de esos templos paganos en que sus contemporáneos se contentaban, a veces, con instalar un altar cristiano» [118]. Sólo Santo Tomás, que conocía a fondo y recibió toda la herencia del pensamiento agustiniano, vino a aclarar sus incoherencias con una interpretación benigna de sus textos.

Gilson continuó sus investigaciones sobre autores medievales con el escrito *La teología mística de San Bernardo* (1934), el gran doctor que es testigo fiel de la suprema sabiduría cristiana cual es la mística, aunque fuera tan opuesto a una filosofía meramente humana y separada del saber cristiano. Supo también envolver en una máscara literaria la profunda novela de amor *Eloísa y Abelardo* (1938), esbozando una interpretación casi mística de la unión amorosa de estas dos significativas personalidades del humanismo medieval. Y su interés por una de las grandes figuras más representativas del pensamiento y a la vez de la literatura de la Edad Media le llevó a componer su amplio trabajo *Dante y la filosofía* (1939), donde, a la vez que descubre con finos análisis diversos aspectos históricos y del simbolismo poético de la *Divina comedia* y critica las interpretaciones dadas por Mandonnet en su *Dante le Théologien* (1935), se propone, como tema principal, descubrir el fondo de la filosofía del Dante, tan perfectamente compenetrado con el tomismo. La doctrina y poética del Dante, que presenta a Santo Tomás como guía supremo del saber filosófico y teológico, ofrecen numerosos problemas de interpretación, que Gilson esclarece con notable lucidez.

Todavía Gilson se empeña en otra investigación histórico-doctrinal sobre el último período de la filosofía medieval,

[118] *Introduction à l'étude de St. Augustin* c.5 (Paris 1949) p.147.

publicando el extenso volumen *J. Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales* (1952), en que se muestra gran admirador de las aportaciones del Doctor Sutil. Su obra es bien inferior a la del Angélico, pero le superaría en originalidad e inventiva. Gilson se entusiasma con la insistencia de Escoto en subrayar el atributo de *infinito* en Dios, que sería central y lo más elevado en la concepción cristiana de Dios; ello con bastante incoherencia, porque tal categoría negativa se infiere inmediatamente de la noción primordial de Dios como ser subsistente y plenitud del ser. Escoto, sabe muy bien, es el crítico de numerosas tesis básicas de Santo Tomás que desmoronan su sistema. Pero en él ve Gilson una versión original del legado aristotélico y el iniciador de la nueva corriente nominalista, que, a través de Roger Bacon, Occam y otros, más que disolución del sistema, significaría la apertura de esta filosofía a su fuente primaria que es la experiencia, el experimentalismo con que estos pioneros de la primera tradición inglesa hacia el pensar empírico, limitador del esencialismo abstracto, han enriquecido el pensamiento filosófico. Representarían, por tanto, la prolongación de la perenne filosofía que se trasvasa al pensamiento moderno. Es lo que Gilson pretende sobre todo recalcar.

Filosofía cristiana y tomismo.—De todo este ingente trabajo de investigación sobre los diversos representantes de la filosofía medieval, parecía obvia la posición personal de Gilson incidiendo en cierto eclecticismo escolástico.

Con todo, *su adhesión a la doctrina de Santo Tomás es firme*, representando, para él, la *filosofía cristiana* en su sistematización más precisa, y la defiende íntegra desde el principio hasta el final de sus escritos. Sus exposiciones teóricas de la filosofía medieval se refieren al tomismo y contienen la síntesis de la doctrina tomista, de la que ha hecho tres o cuatro recensiones. La primera y fundamental: *El tomismo*, ya la propone con gran amplitud, con entero dominio de los textos del Aquinate y con su típico método de análisis de los mismos en su contexto histórico, que conduce a la profunda penetración y comprensión de su sentido. Desde la reflexión introductoria sostiene que este sistema aquiniano ha merecido el título de *filosofía cristiana*, y el Aquinate, el de *doctor cristiano* por excelencia[119]. Si bien Santo Tomás asume como base de

[119] *El tomismo*, intr. trad. esp. (Buenos Aires 1951) p.16-17. La traducción ha sido hecha sobre la 2.ª ed. posterior de 1941, que Gilson había reelaborado notablemente.

su filosofar los conceptos y categorías de Aristóteles, enriquecidos con otras influencias estoicas y neoplatónicas, su construcción ya no puede llamarse filosofía aristotélica, sino, con propiedad, tomismo y filosofía cristiana. La depuración de los errores del pensador pagano y su elevación analógica para representar la realidad trascendente de Dios no podía haberse hecho sin las luces de la fe y el auxilio de los datos revelados.

La exposición extensa de la moral teórica en la siguiente obra: *Santo Tomás de Aquino* (1925), lleva también el sello de un estudio ceñido de la doctrina tomista, elevada, asimismo, a su sentido cristiano desde el principio primero del sumo Bien o la beatitud en Dios. Y la última recensión de la metafísica tomista: *Elementos de filosofía cristiana* (1960), recibe ya este título, aun cuando no es más que una remodelación más clarificada de la primera, *El tomismo*. Entiende aquí Gilson el término «elementos» como los «fundamentos» o principios básicos del sistema tomista, sin los cuales no se puede entender su doctrina.

En el intermedio de ambas, Gilson publicó *El espíritu de la filosofía medieval* (1932), quizá la recensión de más novedad; desde luego, la más vasta y más rica en documentación tanto de fuentes griegas como de autores escolásticos. Es la que da más apariencia de que Gilson sigue una posición *ecléctica*. Sin embargo, no es así. La obra refleja el mismo plan y orden con el desarrollo de los mismos temas que en las exposiciones del tomismo; sólo que el estudio de las cuestiones ha sido ampliado con un ingente acervo de alegaciones y textos en nota de los demás escolásticos y de su primera fuente, San Agustín. Las doctrinas de Santo Tomás son fielmente seguidas, y sus textos, puestos con profusión en primer plano. Pero Gilson pone especial interés en notar las explicaciones variantes de los otros pensadores y se complace en subrayar que en el fondo son concordes con la tesis tomista, criticando, cuando viene el caso, sus divergentes opiniones[120]. La idea básica de Gilson en este empeño de concordismo es demostrar que la filosofía medieval es una, construida en largo proceso de elaboración por multitud de filósofos animados del mismo espíritu cristiano, aunque con la inevitable varie-

[120] *El espíritu de la filosofía medieval*, tr. esp. (Buenos Aires 1952) p.64-65 130-132 148-149 170, etc., donde los mismos textos de Escoto van concordados con los de Santo Tomás en lo principal, incluso el atributo de infinito en Dios, que es simple expresión del ser subsistente o ser por sí en su plenitud.

dad de oponiones que la enriquecen, y cuya cumbre y formación más auténtica está sistematizada en el tomismo.

En ello reside *el espíritu de la filosofía medieval.* Pero lo que pretende mostrar Gilson en su obra es «algo mucho más vasto que el espíritu de la filosofía medieval: el de la *filosofía cristiana»* [121]. Por eso plantea, en la primera sección del volumen, *el problema de la filosofía cristiana,* en respuesta a las interpretaciones antitéticas que se daban a la cuestión, objeto de animada controversia por aquella época. Porque no sólo los racionalistas negaron tal filosofía cristiana, sino «ciertos filósofos neoescolásticos llegaron a defender que la noción de la filosofía cristiana carece de sentido». Si con ello se quiere designar «la filosofía verdadera», entonces significará la filosofía racional pura y simplemente, la misma para cristianos y no creyentes, y no deberá ser adjetivada como cristiana. Y los agustinianos negaban que la filosofía aristotélica, en que se apoyaba el tomismo, tuviera algo de cristiana; su relación con la revelación era extrínseca. «El agustinianismo admite una filosofía cristiana, con tal de que se conforme a ser cristiana y renuncie a ser filosofía; el neotomismo (de algunos autores) acepta una filosofía cristiana, siempre que se conforme con ser una filosofía y renuncie a ser cristiana» [122]. Se separaba así razón y filosofía de religión y cristianismo.

Mas para Gilson es fundamental *el reconocimiento de una filosofía cristiana.* La filosofía cristiana es, sin duda, la filosofía verdadera, y, «tomada en sí y absolutamente, una filosofía verdadera sólo debe su verdad a su racionalidad». Pero «la constitución de esa filosofía verdadera no ha podido llegar a su fin y remate sino con la ayuda de la revelación, obrando como auxilio moral indispensable a la razón». De ahí que esta filosofía cristiana tiene una relación estrecha y necesaria con la fe y la revelación, aunque sus verdades son también deducidas de los principios de la razón natural. «El contenido de la filosofía cristiana es, pues, el cuerpo de verdades naturales que han sido descubiertas, profundizadas o simplemente salvaguardadas gracias a la ayuda que la revelación ha prestado a la razón» [123].

[121] Ibid., p.371; Cf. prefacio (p.11): «El espíritu de la filosofía medieval, tal como lo entendemos aquí, es, pues, el espíritu cristiano penetrando la tradición griega, trabajándola desde dentro y haciéndola producir una visión del mundo específicamente cristiana».

[122] Ibid., p.19.

[123] *El espíritu de la filosofía medieval* c.2, trad. cit., p.39 45-46; cf. p.13-46. *Apéndice. Notas bibliográficas* sobre la noción de la filosofía cristiana (p.400-483).

Por esa vinculación con la luz revelada, no sólo extrínseca, o de verdades objetivas nuevas, sino vital, o de parte del sujeto creyente, cuya fe cristiana reconforta e ilumina la inteligencia natural, la filosofía cristiana, su formación y desarrollo, ha de ser un hecho histórico observable. «Descubrir en la historia la presencia de una acción ejercida sobre el desarrollo de la metafísica por la revelación cristiana, sería traer una demostración, en cierto modo experimental, de la realidad de la filosofía cristiana»[124]. Esta *demostración histórica* es la que dice Gilson que lleva a cabo, sobre todo, en la presente obra de síntesis de la metafísica tomista junto con las dos recensiones anteriores. El tomismo es, por lo tanto, la expresión más auténtica de esa filosofía cristiana, entidad histórica de validez racional perenne que con tanto ahínco defiende Gilson frente a la filosofía moderna, cuyos aspectos de verdad le vienen de su influencia.

El plan de su exposición en las tres recensiones es idéntico. La perspectiva gilsoniana es netamente metafísica; trata de esclarecer la filosofía del ser en toda su amplitud y bajo el primado de la existencia, que desde el ser por sí, cuya esencia es el acto puro de existencia, abarque una visión profunda de todos los entes que no son el ser, sino que lo participan, cuya estructura y valor de realidad se ha de precisar por relación al Ser divino[125]. Su profunda reflexión proporciona un conocimiento renovado del tomismo, especialmente esclarecido en su contexto histórico. No es posible esbozar siquiera sus magníficos capítulos, que, como dijimos, reflejan con precisión la doctrina tomista.

Realismo metódico—Aparte de esas exposiciones de conjunto, Gilson trató, en escritos aparte, dos problemas que para él son fundamentales tanto en el tomismo como en toda la concepción del cristianismo.

El primer tema lo expuso, ante todo, en el ensayo *El realismo metódico* (1932), que parece llamado así en oposición a la *duda metódica* de Descartes. Frente a ese postulado de la duda universal y del *cogito* erigido como punto de partida para construir toda la ciencia, la afirmación del realismo es, para Gilson, el único punto de partida y verdadero método del fi-

[124] Ibid., p.46.

[125] Ibid., c.4 p.90: «La distinción real de la esencia y existencia es esencial no sólo para el tomismo, sino para toda la metafísica cristiana. Está presente en todas partes en San Agustín».

losofar. El realismo sobre el que se asienta todo el pensar escolástico y cristiano es radicalmente opuesto a todo tipo de idealismo que nace con Descartes, adquiere consistencia en Kant y se continúa por todas las formas del idealismo moderno. Y Gilson es, como Maritain, enemigo acérrimo de Descartes, que influye como fuente primera en todo el subjetivismo de la filosofía actual, por lo que todo su esfuerzo se centra en demostrar la incompatibilidad del idealismo con el realismo tomista.

Según el *cogito* cartesiano, la filosofía debe partir del *pensar* para alcanzar el *ser*. En el *yo pienso* no se encuentra más que la conciencia del propio pensamiento, y de él no se puede pasar a la afirmación del ser exterior. «Partiendo de un *percipi,* no se alcanzará jamás otro *esse,* sino el del *percipi*». Para Descartes, «y aquí está el fundamento del idealismo, *ad nosse ad esse valet consequentia;* mas para Santo Tomás, y en esto consiste la esencia misma del realismo, *ad esse ad nosse valet consequentia*. Y en esta oposición de métodos reposa la de ambas teorías del conocimiento». Por lo demás, el simple análisis del conocimiento, sensible e inteligible, patentiza que todo conocer tiene que partir de las cosas mismas, se dirige directamente a los objetos exteriores. «Para conocer en acto, nuestra facultad necesita algo sensible, es decir, las cosas». Y lo primero que cae en nuestra aprehensión inteligible es el *ser,* objeto del entendimiento, desde el cual y por el cual nuestra facultad se extiende a conocer todos los seres. Pero el ser se persenta como objeto distinto de nuestra conciencia, lo que existe en la realidad, fuera del pensamiento que lo conoce. Sujeto cognoscente y objeto conocido se oponen entre sí, y el mundo exterior u objetivo se presenta como realidad independiente del sujeto. Sólo secundariamente, dice Santo Tomás, a través del conocimiento de un objeto, es conocido el acto del entendimiento[126].

De estos y parecidos modos, Gilson sigue insistiendo que el *realismo* del conocimiento y de la verdadera filosofía no tiene otro fundamento que la *evidencia* de los objetos sensibles en nuestra *percepción* inmediata de las cosas visibles y la evidencia de la aprehensión del *ser* que el entendimiento abstrae de esa experiencia de los objetos. El realismo no es desmostrado por algún tipo de razonamiento a partir de la conciencia del pensar, sino que es dado en ese mismo pensar el objeto, más

[126] *El realismo metódico,* trad. esp. (Madrid, Rialp, 1950) p.64-65 104-107.

inmediato que el pensar de sí mismo, el cual va connotado en el pensar o conocer las cosas. Y la realidad del mundo exterior, independiente del sujeto pensante, tampoco se demuestra, sino que va unida a esa evidencia de las cosas sensibles por la identidad del propio cuerpo con la materia percibida.

Pero, aparte de su tenaz polémica contra el método de Descartes como primer origen del idealismo, buena parte del ensayo de Gilson mira a combatir a los autores neoescoláticos, en especial a Mercier y su discípulo L. Noël, que aceptan una crítica del conocimiento como justificante de un realismo con rigor fundamentado que supere la postura precrítica del realismo ingenuo. Gilson rechaza este llamado *realismo crítico*, común a los neotomistas, los cuales aceptan de plano el realismo del conocimiento, pero creen que después de la crítica kantiana ha de instituirse este tipo de demostración indirecta, con rechazo de los argumentos idealistas. Para Gilson, empero, tal punto de vista sería una concesión al criticismo, porque no es posible construir un puente que permita pasar del pensamiento a la realidad. «El problema de encontrar un realismo crítico es en sí contradictorio como la noción del círculo cuadrado»[127]. Sin embargo, es bien sabido que tiene sus antecedentes en Aristóteles y en su refutación por el absurdo de quienes negaban los primeros principios, que Santo Tomás también hizo suya. No es exacto decir que tal fundamentación indirecta del realismo crítico, como la presentan los buenos tomistas, tenga alguna connotación con los postulados idealistas, pues acepta la evidencia del realismo sin condicionamiento previo y sólo trata de iluminar más la certeza de esas evidencias sensibles e inteligibles.

De nuevo volvió Gilson sobre el tema en el estudio posterior, *Realismo tomista y crítica del conocimiento* (1939), en que se ratifica en su tesis de la incompatibilidad entre el realismo tomista y una teoría crítica del conocimiento, prolongando su polémica contra Descartes. Este considera que la existencia del mundo no es una evidencia; parte, pues, del solo juicio de existencia evidente que le queda: el *yo pienso, luego existo*. Y por él tampoco se llega a hacer evidente esa realidad exte-

[127] Ibid., p.65. Cf. p.85: «Una filosofía que va del ser al conocer, buscando en el conocer las condiciones *a priori* del ser», define Gilson el realismo crítico. La opción por el realismo en contra del idealismo está determinada además, según él, por la historia de la filosofía, pues el idealismo ha significado la destrucción del pensamiento, máxime de la verdad cristiana. La fe, en efecto, supone no sólo la realidad de Dios, sino la de las criaturas, en cuanto imágenes reales de Dios. Véase L. EULOGIO PALACIOS, *Estudio preliminar*, en *El realismo metódico* p.21-43.

rior, sino únicamente partiendo de la experiencia sensible del cuerpo. «Partir del *coniunctum* es partir del cuerpo al mismo tiempo que del conocimiento, y, si partimos del cuerpo, es claro que el problema de la existencia de la materia no se plantea para nosotros». De ahí la aserción de Gilson: «la única razón para elegir el *cogito* como punto de partida de la filosofía es atribuirle una evidencia privilegiada», lo cual no es así, porque la evidencia corporal es igualmente primaria y además directa e intuitiva, mientras que la del sujeto es connotada en la percepción sensible[128].

En esta obra, sin embargo, Gilson ya no señala su postura como «realismo metódico», designándolo, más bien, como un realismo «reflexivo» o «filosófico», porque el ejercicio y examen crítico siempre es propio de la filosofía, que, reflexionando sobre sus principios evidentes y rebatiendo a los adversarios, afianza más la certeza del realismo ingenuo e ilumina con mayor claridad el realismo espontáneo de la mente. El mismo Maritain, que defendía la fórmula del realismo crítico, expresó su acuerdo sustancial con las explicaciones de su colega.

Metafísica de la existencia.—Es el otro problema estudiado y largamente debatido por Gilson en su notable monografía *El ser y la existencia.* Su contenido doctrinal no es distinto del de las tres exposiciones que dedica a la metafísica tomista, sino que enlaza con ellas y prolonga el tema primario del «ser y la existencia» comparable a los mejores comentarios clásicos *De ente et essentia.* Gilson, como Maritain, es un filósofo de la existencia, para quien la metafísica de Santo Tomás se caracteriza también como una metafísica existencial, por cuanto da la primacía a la existencia sobre la esencia, y centra todo el pensar metafísico en ese primado del *esse,* o acto de existir, que se participa del *esse* divino a los diversos grados del ser de las creaturas. Si el ser es el concepto supremo y principio primero de nuestro conocimiento, entonces el nombre de ser o ente *(ens),* que significa la dualidad del *id quod est,* implicando el *id quod,* el sujeto o sustancia, y el *est* o existir como acto propio del mismo, deriva de ese acto de existir. Para Santo Tomás, *hoc nomen... est imponitur ab ipso esse,* pues equivale a *habens esse,* el sujeto que se realiza

[128] *El realismo metódico,* ed. cit., p.57 189. Cf. p.160: «Todo puede ser crítico en una filosofía realista, menos su propio realismo».

por el acto de existir. El primado ontológico de la existencia está proclamado, según Gilson, en los famosos textos del Aquinate que definen dicho acto de existir como «la actualidad de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones», que repite con gran profusión de fórmulas[129].

Este análisis aquiniano del ente significando los dos principios o componentes del ser y la esencia viene en Gilson como término de un denso recorrido de cien páginas desde Parménides, Platón y Aristóteles y toda la filosofía antigua hasta el Angélico, que ha condensado en sus densas formulaciones la comprensión del ser. Para él como para Maritain y antes Del Prado, *la distinción real de esencia y existencia* en los seres creados y su identidad en Dios es la verdad fundamental de la filosofía cristiana. Pues bien: nuestro filósofo pretende probar (y no sin éxito) que todas las desviaciones de la filosofía posterior hasta el idealismo moderno derivan de la negación de esta verdad.

La inflexión nace en Avicena, que redujo la existencia a simple accidente de la esencia. Y de Avicena pasó a Duns Escoto, que con su escuela concibió el *actus existentiae* como un modo de la esencia y una de las muchas formalidades que componen la *hecceidad* del individuo real. *Scotus autem genuit Suárez*, quien consumó la negación de la realidad del *esse existentiae*, sólo conceptualmente distinta de la esencia actual, mera atribución de los seres reales por el hecho de ser creados por Dios. Y de Suárez, a través de Descartes y otros, pasó a Wolf, quien construyó su famosa *ontología* como filosofía de las esencias posibles, definiendo la existencia como mero *complementum possibilitatis;* los entes son los posibles cuyas notas de esencia concuerden, y que se hacen realidad cuando tienen en la voluntad divina la «razón suficiente» de existir. La filosofía se ha transformado de metafísica de la existencia, en que el *esse*, o acto de ser, se acaba y culmina en el Ser por sí que es Dios, en una ontología cuyo objeto es el «ser en común»; una entidad abstracta de la que se desarrollan, por vía analítica, todas las esencias posibles. De este modo se convierte en mero *esencialismo*, simple conocimiento

[129] *L'être et l'essence* (Paris, Vrin, 1948) c.3 p.119. Cf. p.109: «esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum» (S. THOM., *De pot.* q.7 a.2 ad 9). «Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet rei, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt» (*Summa theol.* I q.9 a.8 ad 1), y otros numerosos textos citados. La obra *El ser y los filósofos*, traducida del inglés *Being and Some Philosophers* (trad. esp. Pamplona 1979), es una remodelación más abreviada de *El ser y la esencia*, que conserva el mismo contenido.

de los posibles, con olvido de todo conocer concreto y existencial [130].

El paso siguiente al sistema kantiano es más drástico, aunque se desenvuelve en la misma línea. Kant enlaza con Wolf y recibe de él una metafísica como ontología esencialista. De ahí que transforme la existencia en mero predicado lógico, incluido en las modalidades del juicio, que nada añade a la realidad de las esencias objetivas. Es por reacción contra el idealismo de Hegel, que marca la devaluación extrema del acto de existir, cuando Kierkegaard vuelve a proclamar la autonomía de la existencia, denunciando la lenta transformación del realismo en idealismo y volviendo por los fueros del auténtico saber de la filosofía como un conocimiento real «que se refiere directamente a la existencia», una existencia del ser individual orientado hacia Dios bajo la inspiración cristiana [131].

Así ha trazado Gilson una acabada panorámica de la lenta degradación de la filosofía tomista del ser y su final disolución en el idealismo moderno por el olvido de la metafísica de la real distinción de la esencia y existencia. Una descripción que recorre la historia de la filosofía bajo esa tesis central y parece verdadera en sus rasgos generales, aunque, naturalmente, otras muchas causas han concurrido a ese declinar constante de la metafísica hacia el idealismo.

Todavía había desarrollado Gilson el tema de un modo similar en la obra, redactada en inglés, *La unidad de la experiencia filosófica* (1937), que no se refiere a un análisis empírico de la ciencia, sino a la experiencia de los grandes intentos de los filósofos para construir, por desviados caminos, una metafísica [132].

[130] Ibid., c.5 p.168-173.

[131] Ibid., c.8 p.235; cf. p.223-247.

[132] *La unidad de la experiencia filosófica* c.4, trad. esp. (Madrid [2]1966) p.348-361. Gilson, a diferencia en esto de Maritain, no ha mostrado interés alguno por las cuestiones socio-políticas, ni siquiera político-religiosas, permaneciendo en toda su producción un cultivador de la filosofía teórica y de su historia. En la obra *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios* (1952, trad. esp. Buenos Aires 1954) podría pensarse que rozara directamente el tema religioso-político, pero éste no es el caso. Es otro inmenso recorrido histórico por los avatares que ha sufrido el proyecto de la república cristiana para concluir en su tesis negativa original.

La Ciudad de Dios ha sido diseñada por San Agustín como constituyendo la sociedad de todas las naciones cristianas y de todos los ciudadanos creyentes en una organización de justicia y de paz fundamentada en el amor de la verdad única que es la verdad de Cristo. Representa el reino de Dios en la tierra, reuniendo a todos los elegidos, y se opone a la «ciudad terrena», que es la ciudad del diablo, donde reina la injusticia y el mal y cuyos miembros viven entremezclados con la ciudad celeste. La Ciudad de Dios no se

De este modo, y por la fecunda labor filosófica y literaria de Maritain y Gilson, seguida por otros muchos, eclesiásticos y seglares, el tomismo inicia su salida del estrecho círculo del latín y de los medios eclesiásticos y adquiere carta de ciudadanía en el lenguaje actual, pasando a formar parte de la cultura occidental.

FILOSOFÍA TOMISTA EN LOS DISTINTOS PAÍSES

Es obvio que el florecimiento de la filosofía tomista no fue sólo obra de estas dos insignes figuras, sino de innumerables cultivadores y seguidores, máxime eclesiásticos, de dicho auténtico filosofar, que se afianzó en todo el mundo cristiano en la primera mitad de este siglo siguiendo las directrices de la Iglesia. Forzosamente, y en razón de brevedad, nuestra recensión se limita a unos pocos representantes, los más relevantes, de varios países. La investigación en lengua francesa siguió dando la pauta en este período por el número y brillantez de sus cultivadores.

La escuela dominicana francesa, que inspiró el tomismo en los dos pensadores mencionados, ha marchado en la avanzada de dicha renovación tomista. Se organizó en el centro de Le Saulchoir, perteneciente a la provincia dominicana de París, siendo su primer impulsor el P. AMBROSIO GARDEIL (1859-1931), filósofo y teólogo muy conocido por sus obras *La cré-*

confunde con la Iglesia (que es como el alma y encarnación de la Ciudad de Dios), y equivale al soñado ideal de la cristiandad, uniendo a las naciones en la profesión y práctica de la fe cristiana. Después del extenso estudio sobre San Agustín, nada menos que otros siete proyectos históricos son descritos con gran detalle histórico sobre otras tantas utopías de esta sociedad cristiana universal (la república cristiana de Roger Bacon, el imperio universal o monarquía del Dante, la paz de la fe del Cusano, la ciudad del sol de Campanella, el proyecto de Europa en paz del abate Saint-Pierre, la ciudad de los filósofos de Leibniz, la ciudad de los sabios de Comte). Todas ellas significaban realizaciones más o menos degradadas y secularizadas de la Ciudad de Dios, cuya forma extrema temporal reside en el marxismo; y todas han fracasado. La única sociedad universal de los pueblos que puede fundarse en sólidos lazos de la justicia y amor sería la de una cristiandad en que lo temporal estuviera informado por el cristianismo, y, por tanto, bajo la profesión de fe de la Iglesia. Tal concepción de Gilson es, más bien, de tipo ideal o místico y supone una implícita reprobación de las teorías de la nueva cristiandad de Maritain.

En cambio, han sido altamente valoradas las ideas que expuso Gilson en sus escritos sobre *temas de estética*. Constituyen una filosofía del arte en que subraya la misma insistencia sobre el primado del acto existencial en la metafísica del ser. La filosofía del arte no es la metafísica de lo bello, ni tampoco una estética de la experiencia artística. Su propio objeto es el *arte* concebido como una producción de objetos bellos que tienen como propio fin y función el ser bellos. El arte es esencialmente *poiético*. La esencial *particidad* del arte viene establecida por Gilson en los varios órdenes de la creación artística, desde la arquitectura hasta la poesía y el teatro.

dibilité et l'apologétique (París 1908), *Le donné revélé et la théologie* (París 1909) y su profundo análisis psicológico *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vols. (París 1927). Durante muchos años fue regente en aquel Estudio general, habiendo sido maestro de toda una generación de discípulos dominicos.

REGINALDO GARRIGOU-LAGRANGE (1877-1964), filósofo y teólogo de resonancia internacional, fue, además, el principal mentor de Maritain en su iniciación al tomismo, su amigo e inspirador de su dirección doctrinal, y en parte también de Gilson.

Nació en Auch, estudiando humanidades en Vendée, Nantes y Tarbes. Mientras iniciaba la carrera de medicina en Burdeos, en 1897, leyó el libro *L'homme*, de E. Hello, que le estimula a realizar la existencia a un nivel superior a la mediocridad. Decide abrazar la vida religiosa, entrando como novicio dominico en Amiéns, pasando a estudiar filosofía y teología en el colegio de Le Saulchoir. El P. A. Gardeil, su regente y maestro, descubre pronto sus valores, y orienta el discípulo a un trato familiar y profundo con Santo Tomás y los grandes comentaristas. Para perfeccionar su formación intelectual le envía a la Sorbona, donde reina, junto con el positivismo, el bergsonismo modernista con la proximidad de los maestros Bergson y Le Roy en el Colegio de Francia. Ello le provoca fuerte impacto, que le tendrá toda su vida en lucha con esas tendencias, por lo que abandona París, pasando algunos meses en la Universidad de Friburgo, donde conoce al teólogo español Norberto del Prado, de quien aprendió las bases de un recio tomismo filosófico.

En 1905 inicia la enseñanza de filosofía en el colegio de Le Saulchoir. En 1909, al abrirse el ateneo Angélicum, de Roma, hoy Universidad de Santo Tomás, es enviado a ese centro, comenzando su enseñanza por el tratado *De revelatione*, que comparte un año con el P. J. González Arintero, por cuyas conversaciones es ganado para el estudio de la espiritualidad mística, en la que desarrollará su última y más fecunda labor. Pasó después a la cátedra de Teología, dando también cursos de metafísica, y, sobre todo, se consagra con ardor a publicar artículos y libros que reproducen sus explicaciones académicas, famosas por su método didáctico, claridad y solidez. Allí pasó cincuenta años de profesorado, alternando con otros servicios a la Santa Sede hasta su jubilación total en 1960, muriendo en una clínica de Roma en 1964.

Los escritos filosóficos de Garrigou-Lagrange, que pertenecen a su primer período, son: *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques* (París 1909); la obra más importante, *Dieu, son existence et sa nature* (París 1915), *Le réalisme du principe de finalité* (París 1932), *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel. Nature et surnaturel* (ibid. 1934) y *La synthèse thomiste* (París 1946), publicado años antes como artículo *Thomisme* en el *Diccionario de Teología Católica;* es una exposición del sistema teológico aquiniano completado con lo filosófico. Publicó también numerosos artículos de materia filosófi-

ca, parte de los cuales van incorporados a sus libros. Aún es más vasta su producción en materia de teología (como los *Comentarios a la Suma*, 7 vols. (Roma-Turín 1938-1951), y, sobre todo, sus más conocidos libros de teología espiritual y ascético-mítica, que le han dado celebridad mundial. En ellos, y especialmente en su tratado apologético *De revelatione ab Ecclesia proposita* (Roma 1918), se emplean de continuo conceptos y principios de su metafísica aristotélico-tomista [13].

Realismo moderado y metafísica del ser.—Son los dos conceptos clave sobre los que gira el pensamiento filosófico del P. Garrigou. Y se encuentran ya desarrollados en su primera obra: *El sentido común, la filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*, muy trabajada y de amplia información, de la que dependen los subsiguientes escritos. La idea puesta por título (muy justa, pero algo vulgar y que se presta a equívocos) de anclar el realismo gnoseológico en el sentido común le es sugerida a Garrigou por su adversario Le Roy, el discípulo fiel de Bergson, propagador de su evolucionismo del devenir puro y uno de los iniciadores del modernismo. Este había lanzado el descrédito sobre ese concepto del sentido común; lo consideraba variable y generador de ilusiones, y colocaba entre los «prejuicios del sentido común» las nociones básicas de sustancia, de causa, etc., de la filosofía escolástica, que habían de ser eliminadas por la nueva filosofía del devenir vitalista. Por eso el P. Garrigou, gran polemista y que expone los principios de la filosofía tomista en lucha constante contra el evolucionismo empirista de Bergson y Le Roy, con su secuela del modernismo, asume la defensa del sentido común como base del realismo ontológico tomista.

El sentido común, en su acepción propia de inteligencia espontánea o actitud natural de la mente a captar cierto número de nociones y principios evidentes por sí o a juzgar con sensatez de las cosas comunes, fue puesto ya por Jouffroy como una filosofía anterior a la filosofía propiamente dicha que se encuentra espontáneamente en el fondo de todas las

[13] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*El sentido común, la filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas* (Buenos Aires 1944), *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual* (Buenos Aires 1945), *Dios, al alcance de todos* (Barcelona 1942), *Dios. La naturaleza de Dios. Solución de las antinomias agnósticas* (Buenos Aires 1950), *El realismo del principio de finalidad* (Buenos Aires 1947), *La síntesis tomista* (Buenos Aires, 1947 todos en Desclée de Brouwer).

Bibliografía.—B. ZORCOLO, *Bibliografía del P. Garrigou-Lagrange:* Angelicum 42 (1965) p.200-272; A. LOBATO, *Itinerario filosófico de Garri u-Lagrange:* Angelicum 42 (1965) p.53-116; R. GAGNEBET, *L'oeuvre du P. Garrigou-Lagrange: Itinéraire intellectuel et spirituel vers Dieu:* Doctor Communis 17 (1964) p.159-182. Cf. Angelicum (1965) n.1-2, con otros escritos en memoria de Garrigou.

conciencias. Este principio del filosofar lo encuentra Garrigou en la aprehensión intelectual o «intuición abstractiva» del *ser, objeto propio* de la inteligencia humana, la cual, en cuanto unida al cuerpo, está intencionalmente ordenada a captar la *esencia de las cosas sensibles,* o el ser existente de las mismas, más allá del *fenómeno* y del *devenir.* Sobre ese *ser,* como principio universal de inteligibilidad, nuestra inteligencia formará los juicios primeros o principios evidentes de toda la realidad.

Tal será el fundamento del *realismo* gnoseológico. Garrigou lo plantea, asimismo, desde la perspectiva de la antigua controversia de los universales: como vía media entre el *nominalismo* y el *realismo* absoluto. En el nominalismo se resuelven todas las teorías empiristas, en las que se ha de incluir el evolucionismo del devenir de Le Roy. Del lado del realismo platónico se halla el racionalismo innatista con intuición ontologista, como en Spinoza y Malebranche o el conceptualismo subjetivista de Kant. En el centro se halla el «conceptualismo realista o realismo moderado» de Santo Tomás, que es el realismo del sentido común. Este es justamente el que funda la *filosofía del ser* como opuesta a la del fenómeno o del *devenir,* a la que Garrigou aplica la expresión de Bergson «de la metafísica natural de la inteligencia humana», pues su objeto propio es el ser que nuestra inteligencia penetra bajo los datos de los fenómenos sensibles.

El realismo ontológico viene, pues, justificado por esa noción propia del *sentido común* como inteligencia espontánea que apoya sus certidumbres absolutas en la evidencia inteligible del ser que ilumina todas las verdades y principios inmediatamente implicados en el ser. Nada de semejante con la teoría del sentido común de Reid y la escuela escocesa, que es instinto ciego sobre datos o realidades empíricas; ni con la vulgar noción de una apreciación sobre hechos o ideas comunes. Se trata de la captación inteligible del ser real abstraído de la *esencia de las cosas sensibles,* que, por lo tanto, dice relación inmediata a conformarse con la verdad de los objetos extramentales. En primer lugar, dicho sentido común de la inteligencia natural percibe en el ser los primeros principios, pues su verdad es captada inmediatamente en la luz del ser, objeto natural y primero de la inteligencia. «El sentido común no es justificado así más que en su propia esfera», que es el de los primeros principios inteligibles vinculados al ser.

El *principio de identidad o contradicción* es el primero de todos y supremo principio, formado sobre la misma aprehen-

sión del ser en oposición al no-ser, que en su universalidad comprende cualquier modalidad conocida de ser. Garrigou lo llama *ley fundamental del ser* y no sólo del discurso; lo contradictorio no sólo es inconcebible, sino imposible. En esta ley fundamental de lo real, que aprehende el ser determinado y opuesto al no-ser o al mero devenir, se apoya la evidencia objetiva de los principios y verdades inmediatamente vinculados al ser, real o posible.

Nuestro autor también recalca que no se trata de ninguna *evidencia subjetiva,* como la del *cogito* cartesiano, o de cualquier otro idealismo. La inteligencia es facultad esencialmente *intencional* o relativa al ser del objeto captado en sí mismo. La idea o representación no es conocida sino por reflexión y posteriormente a lo representado, que es el objeto del acto directo; la idea es simple medio *en el cual* el cognoscente tiende a conformarse intencionalmente al objeto exterior. De igual modo, el intelecto, en su aprehensión inmediatamente primera, conoce el ser, algo que es, antes de conocerse a sí mismo; después, por reflexión, se conoce como sujeto distinto del ser conocido, como conciencia de un yo relativo al objeto; es la primera evidencia de la distinción de sujeto y objeto y del conocimiento del mundo objetivo distinto del yo[134].

Tal es, en ligera indicación, el modo de discurso, expuesto en típico desorden y como refutación del «nominalismo» empirista y «conceptualismo subjetivista» de Le Roy y su inmanentismo modernista, con el que Garrigou procede a establecer, desde el sentido común, el realismo moderado, que llama también «conceptualismo realista». Este realismo inteligible se afirma, por tanto, como fundamento y expresión fiel de la *filosofía del ser,* pues está basado sobre la aprehensión directa del ser que el intelecto abstrae de la percepción de las realidades sensibles, y en su universalidad comprende todos los modos de ser particulares. Y, frente a la concepción bergsoniana de la realidad como puro devenir fenoménico, esboza la doctrina del *acto* y la *potencia,* los dos modos universales del ser, cuya real composición encierra la clave de explicación de todo el devenir, cambio y mutaciones, así como la multiplicidad de los entes creados. Su concreción más elevada metafísica es la *real distinción de esencia* y *existencia* en todos los seres creados y su identidad en Dios que —Garrigou acepta de la obra del P. Del Prado— como *la verdad fundamental de*

[134] *El sentido común, la filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas,* trad. esp. (Buenos Aires 1945) intr. p.31ss; c.1 p.124ss; c.2 p.177-184.

la filosofía cristiana. La obra prosigue esbozando la mayoría de los temas que nuestro autor desarrolla en los escritos siguientes, incluido el largo capítulo sobre «las fórmulas dogmáticas», es decir, todo el problema teológico del *valor analógico* de las nociones y principios primeros, tomados de las evidencias del sentido común, para la formulación de los dogmas cuando son asumidos por la fe y la teología en sus aplicaciones analógicas.

En la obra *El realismo del principio de finalidad* (1932) viene a completar Garrigou, desde distintos aspectos, su explicación del realismo moderado. Ha conocido entre tanto los trabajos de Picard, L. Noël y Gilson, y recoge sus resultados. El realismo aristotélico y tomista no es «un realismo inocente del sentido común» que no sea, a la vez, un realismo «metódico, reflexivo y crítico». Nuestro autor acepta que haya una *teoría crítica del conocimiento* como reflexión sobre las evidencias primeras del intelecto en cuanto a la objetividad de nuestro conocimiento y justificación de la certidumbre y solidez de las mismas.

Esta teoría crítica ya la habían esbozado Aristóteles y Santo Tomás al refutar las objeciones de escépticos y sofistas, mostrando el valor real y certeza inconmovible del principio de contradicción.

El realismo crítico tomista desarrolla, además, una crítica del *valor del conocimiento sensible*, demostrando que una *sensación sentida sin objeto real* es no sólo contraria de hecho a la evidencia sensible, sino que forzosamente es una contradicción, pues una sensación sin causa objetiva entrañaría una violación de los principios de causalidad y finalidad, directamente implicados en el de contradicción, que es la ley fundamental del pensamiento y del ser.

De este modo, dicha teoría crítica del conocimiento *verifica*, asimismo, que el ser inteligible, objeto de la primera aprehensión intelectual, es el ser abstracto de las cosas sensibles. Y demuestra «que nuestra certeza metafísica del valor real de los primeros principios se cimenta o *se resuelve materialmente* en la evidencia sensible presupuesta, si bien formalmente se resuelve en la evidencia objetiva intelectual, en el valor real universal y necesario de dichos principios». La resolución material de las evidencias sensibles está *formalmente juzgada* por la luz superior de la evidencia intelectual, en que se resuelve y se basa formalmente su certeza. Porque los sentidos suministran la materia del conocimiento intelectual, y su va-

lor es juzgado formalmente a la luz de los principios de ese conocimiento intelectual[135].

Así complementa el P. Garrigou la demostración ostensiva del realismo crítico intelectual por su fundamentación y base en el realismo inmediato del conocimiento sensible. En dos secciones siguientes expone largamente «el misterio» de este conocimiento sensible por el análisis de las sensaciones, todas las cuales captan intencionalmente sus distintos objetos sensibles realmente presentes y en contacto inmediato con ellos, por lo que tales sentidos externos no pueden fallar en esa conformación inmaterial o aprehensión intuitiva del objeto exterior. Y asimismo analiza el «misterio» del conocimiento intelectual, que, a través de las imágenes sensibles, capta, por el proceso de iluminación abstractiva, el ser o esencia de las cosas singulares[136].

Sólo la primera mitad de la obra desenvuelve el tema del *principio de finalidad* dentro de esa atmósfera explicativa del realismo. Y de nuevo reitera aquí y en *La síntesis tomista* la catalogación de los demás principios universales, que brotan de la ley primordial del pensamiento y del ser que es el de identidad y no-contradicción. Se trata de principios analíticos y no leyes experimentales, cuya verdad inmutable y evidente certeza viene además demostrada indirectamente por la reducción *ad absurdum*, implicando su anclaje en el de contradicción: en caso de falsedad, se seguiría algo contradictorio con la negación del primer principio[137].

La obra más importante y conocida del P. Garrigou es su extenso tratado de teodicea *Dios, su existencia y su naturaleza*, que lleva por subtítulo: *Solución de las antinomias agnósticas*. En su primera parte, encaminada a resolver las objeciones y críticas de Le Roy y otros agnósticos contra la filosofía tomista del ser y las pruebas de la existencia de Dios, el autor reitera

[135] *El realismo del principio de finalidad* II 1.°, trad. esp. (Buenos Aires 1947) p.135-136, cf. p.125-137.

[136] Ibid., 2.°-3.°, trad. cit., p.138-184. El *misterio* del conocimiento de que habla el P. Garrigou alude a la tesis que va a explayar en la siguiente obra: *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual*, donde expone que ya en el fenómeno de nuestro conocer y en todo nuestro psiquismo sensible e intelectual hay un fondo de misterio, algo enigmático, que nuestra inteligencia abstractiva no acierta a esclarecer o desvelar plenamente, y que queda en un «claroscuro» o penumbra y media luz. Esto se da en el conocimiento natural, y mucho más en el conocer, por imperfecta analogía, de la realidad sobrenatural. Al contrario del racionalismo, que pretende que nuestra razón puede explicar totalmente el mundo.

[137] *El sentido común y la filosofía del ser*, trad. cit., p.99-108. *La síntesis tomista*, trad. esp. (Buenos Aires 1946) I: 1.° p.47-52

y amplifica de nuevo la explicación de las primeras nociones y principios evidentes basados en la aprehensión intelectual del ser real, defendiendo, a través de la analogía, su valor ontológico y trascendental en orden a probar la existencia de Dios. Estas pruebas clásicas o las cinco vías son expuestas con profundidad y extensión, dando siempre especial relieve al principio de «razón suficiente» (típico en su pensamiento), como principio fundamental, en pos del principio de contradicción, en que se resuelven los demás principios. En la segunda parte desarrolla con igual hondura la doctrina de la naturaleza y atributos de Dios, siguiendo la línea clásica del tomismo, que pone como «alma de su cuerpo doctrinal» la identidad en Dios de la esencia y existencia y su distinción real en las criaturas.

La obra ha pasado a ser modelo de una teodicea fundada en los supuestos de la mejor filosofía cristiana y tomista. Y al P. Garrigou-Lagrange le cabe el gran mérito de una amplísima difusión del tomismo no sólo por su inestimable producción de escritos, sino por sus cincuenta años de enseñanza en el centro internacional del Angélicum, a lo largo de los cuales se han formado, en una estricta inspiración tomista, numerosas generaciones del clero y también de seglares cristianos, que han aprendido bajo su guía a estimar y conocer en sus fuentes la doctrina de Santo Tomás.

ANTONINO-GILBERTO SERTILLANGES (1863-1948) figura también a la cabeza en la tarea de difundir y divulgar la filosofía tomista en el mundo culto francés e internacional. Nació en Clermont-Ferrand. Entró en la Orden dominicana en 1883, pasando el noviciado en Belmonte (Cuenca) y terminando sus estudios en Corbara (Córcega), donde enseñó por tres años. En 1893 pasó a París, donde fue secretario de la *Revue Thomiste* (1893-1900) y titular de filosofía moral en el Instituto Católico (1900), siendo nombrado en 1900 miembro del Instituto de Francia. Abandonando la enseñanza, residió sucesivamente en Holanda y Bélgica (1923-1939) y de nuevo en París, desarrollando amplia labor de conferenciante y predicador. Su producción es vasta y variada, favorecida por ese alejamiento de la docencia y por su laboriosidad, facundia y facilidad de ingenio. Sus principales escritos: *Les sources de la croyance en Dieu* (Paris 1905), *Socialisme et christianisme* (ibid. 1905), *Agnosticisme et anthropomorphisme* (ibid. 1908), *St. Thomas d'Aquin*, 2 vols. (ibid. 1910, 4.ª ed. con el título *La philosophie de St. Tomas d'Aquin*, 1940), *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin* (ibid. 1914), *Initiation thomiste* (ibid. 1921), *Les grandes thèses de la philosophie thomiste* (ibid. 1918), *Dieu ou rien*, 2 vols, (ibid. 1933), *L'incroyant devant la foi* (ibid. 1937), *La vie intellectuelle* (ibid. 1938), *Le christianisme et les philosophies*, 2 vols. (ibid.

1939-1940), *Bergson et le catholicisme* (ibid. 1941), *L'idée de la création et ses retentissements en philosophie* (ibid. 1945), *Le problème du mal. L'historie. La solution*, 2 vols. (1949-1951). La muerte le sorprendió a los ochenta y cinco años, dejando sin terminar este último escrito. Póstumos aparecieron otros varios escritos de su fecunda actividad[138].

El P. Sertillanges es un auténtico filósofo cristiano, y su obra entera está animada por el espíritu de apóstol de la verdad cristiana, en actitud de apertura hacia las corrientes modernas y aun hacia el porvenir. En sus varios escritos sobre temas religiosos en relación con la fe cristiana, en los que realiza una penetrante labor de apologista, enfoca la doctrina desde los principios de la filosofía tomista. Mayor resonancia e influencia obtuvo con las tres grandes síntesis que elaboró sobre el tomismo: *La filosofía de Santo Tomás*, *Las grandes tesis de la filosofía tomista* y la tercera, exposición sobre la moral aquiniana (la otra, *Iniciación tomista*, es, más bien histórica y de conocimiento del Angélico y su escuela), en las que explaya el sistema del Aquinate con entera fidelidad, a la vez que lucidez y claridad de estilo, que hacen muy comprensible la doctrina. En ellas trata de demostrar la coherencia y la fecundidad de los principios, abiertos a todos los aspectos de la realidad y que pueden incorporar en un sistema unitario todas las verdades futuras. Clásicos como estas síntesis del tomismo son otros libros suyos, siempre profundos, agradables y que brillan por la fluidez de pensamiento y de lenguaje. Así, el escrito *La vida intelectual*, un verdadero tratado pedagógico con profusión de reglas sobre el modo de conducir la actividad del espíritu en el estudio y trabajo intelectual.

El interés del P. Sertillanges se ha dirigido también a la historia filosófica, pues afirmaba que no se puede ser un filósofo si no se conoce la historia de sus corrientes y sistemas. Aparte de su estudio simpatizante sobre Bergson y otro sobre Claudio Bernard, plublicó *El cristianismo y las filosofías*, en que expone, con amplitud y enfoque original, el pensamiento de los filósofos de la época moderna desde Descartes; y otro recorrido a lo largo de la historia de la filosofía desde las religiones orientales lleva a cabo en *El problema del mal*, en torno a este fundamental problema. Su propósito en ellos es confrontar las filosofías y el cristianismo, examinar sus relaciones y demostrar cómo éste acoge en sí las legítimas aspiraciones de aquéllas, supera sus antinomias y colma sus lagunas, dando una respuesta pacificadora aun frente al misterio. El afán apologético le ha conducido a una actitud en exceso irénica respecto a ellos, dando a entender

[138] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*Las fuentes de la creencia en Dios* (Barcelona 1943), *Catecismo para incrédulos* (Barcelona 1943), *Las grandes tesis de la filosofía tomista* (Buenos Aires 1948), *La idea de la creacion* (Buenos Aires 1969), *El cristianismo y las filosofías* (Madrid 1966), *El problema del mal* I (Madrid 1951).

Bibliografía.—M. PRADINE, *Notice sur la vie et les oeuvres du P. A. Sertillanges* (París 1951); F. M. MOOS, *Le P. Sertillanges, maître de vie spirituelle* (París 1957); J. G. DONDERS, *L'intelligibilité et l'évolution selon A. Sertillanges* (Esch [Holanda] 1961).

que sus teorías y doctrinas son en gran parte compatibles con el dogma cristiano y pueden incorporarse al tomismo.

De ahí sus audaces propuestas respecto del porvenir del tomismo, que esboza como final de sus dos obras principales. Puesto que el tomismo es una filosofía viva que progresa con el suceder de los tiempos, su progreso no ha de consistir en simple «estirar» o deducir nuevas consecuencias y aplicaciones de sus principios; deberá ser sometido a una reforma profunda y verdadera revolución al compás de la novedad contingente de la vida humana, sobre todo en estrecha conexión con los cambios tan radicales de las ciencias positivas. El tomismo que augura Sertillanges para el futuro deberá ser un «sincretismo» que asuma en sí los grandes resultados de las filosofías actuales; no como mera yuxtaposición de teorías, sino por intususcepción vital. Y espera un nuevo genio, otro Tomás de Aquino que opere dicha reconstrucción renaciente de la filosofía perenne [139]. Pero estos y otros proyectos de reforma no pasan de ser ilusiones de la rica fantasía del P. Sertillanges. Al final vuelve a la recta doctrina, y en la *Solución al problema del mal* (t.2), cuya redacción terminó sus días, se atiene fielmente a los principios dados por Santo Tomás sobre la naturaleza, el origen y la causalidad, accidental o deficiente, del mal físico y del mal moral en todo el mundo, deshaciendo las imputaciones de incrédulos y agnósticos, que niegan la armonía del cosmos o atribuyen responsabilidad a la Bondad divina.

En pos de estos primeros representantes y fundadores de la escuela dominicana de Le Saulchoir han proliferado numerosos discípulos, asimilando e irradiando el conocimiento de la filosofía tomista a través, sobre todo, de las tres principales publicaciones científicas antes mencionadas: *Revue Thomiste, Bulletin Thomiste* y *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, donde las doctrinas del Aquinate son esclarecidas y encuentran un eco constante que se difunde internacionalmente. Otro instrumento valioso para la difusión del tomismo fue la *traducción de la «Suma teológica»* al francés con profusión de notas y comentarios ilustrativos. El proyecto se debió pricipalmente a iniciativa del P. Sertillanges, que dirigía la recién fundada *Revue des Jeunes*. En 1925 aparecían en los primeros volúmenes de esta *Somme*

139 *La philosophie de St. Thomas d'Aquin* (Paris 1910) t.2 p.327-335, y más extensamente en *Le christianisme et les philosophies* (Paris 1941) p.553-581. No es extraño que Sertillanges declinara de la recta interpretación tomista en algunos temas llevado de esta «comprensión» excesiva respecto de otras filosofías, sobre todo de la de Bergson y Le Roy. En la obra *La idea de la creación y sus resonancias filosóficas*, y tras de someter a sutiles y extraños análisis la doctrina de la creación, sostiene que no hubo un comienzo del mundo figurado en la nada (antes de crear el mundo, nada había), sino que la duración del universo es eterna, pues la creación es simple relación de dependencia de las cosas respecto a Dios, posterior a la existencia misma de las cosas. Defiende, además, la tesis del evolucionismo universal desde lo inorgánico hasta el hombre, con la sola presencia especial de Dios para la aparición del alma espiritual. La creación, en el fondo, sería esa creatividad o evolución ascendente de la vida hacia su meta que es el hombre. Todo muy a lo Bergson, por falta de comprensión de la metafísica de la creación. Su imaginación le hace atribuir también cierta sensibilidad oscura a todos los vivientes, incluso a las plantas, en la solución sobre el mal.

théologique, traducción francesa de la *Revue des Jeunes* y bajo la dirección del P. M. S. Gillet (más tarde, maestro general de la Orden), pero cuyos primeros tomitos sobre Dios y luego sobre la creación y la beatitud tienen por traductor y comentarista al mismo Sertillanges. Al final de los años treinta ya había aparecido la mayoría de los tomos de esta obra en equipo, que, prolongándose luego lentamente hasta 1970, reúne 67 pequeños y hermosos volúmenes, conteniendo cada uno el texto francés y latino de las correspondientes cuestiones con copiosas anotaciones y comentarios. La colección, impresa en Desclée, de Tournai (y luego en Editions du Cerf, Paris), es la labor de un amplio equipo de especialistas, teólogos y filósofos dominicos. Y ha constituido el modelo y estímulo de las sucesivas traducciones de la *Suma* a las distintas lenguas modernas: la española, la italiana, la alemana, la inglesa (parcial), la holandesa, cada una con sus distintos anotadores y comentaristas autóctonos. Es el principal esfuerzo (continuado después por las traducciones de otras obras del Angélico) que su Orden ha realizado para llevar al conocimiento del mundo culto moderno la doctrina de Santo Tomás.[140].

La tradición tomista del clero francés descuella de modo especial en los profesores del *Instituto Católico de Paris*, que, junto con los otros institutos superiores y facultades católicas, ha desempeñado función de guía en su cultura filosófico-teológica. Un profesor del mismo, el psicólogo E. PEILLAUBE, fundó en 1901 la *Revue de Philosophie*, que ha continuado como principal órgano del Instituto. Como logro y reflejo importante de su enseñanza se ha de citar el reciente *Cours de Philosophie thomiste*, colaboración de sus profesores y que ha sido traducido al español (Barcelona, Herder, 1962-1970). El peso principal en la redacción del *Curso* recae sobre ROGER VERNEAUX, profesor de dicho Instituto Católico, y de quien son los volúmenes de *Introducción general y lógica*, *Filosofía del hombre*, *Historia de la filosofía moderna*, *de la contemporánea*, más los cuatro de *Textos de grandes filósofos*. Estos y los de historia son más breves, si bien no faltos de interés y selección concisa de datos. Más notable es su *Epistemología general o crítica del conocimiento*, que ha de construirse, dice, explicitando los principios del Aquinate. La obra presenta un planteamiento modelo del problema crítico dentro de las discusiones suscitadas entre los tomistas, con una solución justa del realismo tomista y clara explicación de las cuestiones fundamentales que deben integrarse en el desarrollo de esta disciplina. El desarrollo de la psicología racional, o filosofía del hombre, es más breve y sigue de cerca los textos del Doctor Angélico. Y en esta línea de brevedad y de fidelidad tomista exponen el P. B. GRENET la *Ontología* y M. GRISSON la *Teodicea*. En cambio, la *Filosofía de la naturaleza*, elaborada por JEAN-MARIE

140 No se debe pasar por alto una importante obra de los dominicos R. A. GAUTHIER y J. J. JOLIF, *L'Ethique à Nicomaque. Commentaire* I (Lovaina-Paris 1959), que esclarece diversos aspectos del texto aristotélico. Del mismo GAUTHIER es un extenso volumen, *La magnanimité*, profundo estudio de esta virtud desde Aristóteles a Santo Tomás.

AUBERT, es de índole distinta. El autor, profesor de la Universidad de Estrasburgo y especialista en los temas científicos, dedica la mitad de la obra a exponer las conquistas de la ciencia moderna sobre la estructura de la materia. El saber filosófico de la naturaleza ha cambiado respecto de la época de Santo Tomás. Habrá de reducirse a una reflexión *metafísica* sobre el mundo corpóreo con alto grado de concepción idealizante respecto de la realidad de las cosas. Los átomos y demás corpúsculos de que habla la ciencia *no pueden designar seres reales*, sino *entes de razón con fundamento real*. Y la interpretación de la materia y forma y de la misma sustancia, llamada *trascendental* y que no se distingue realmente de sus accidentes, rezuma la misma concepción crítica de autores lovanienses y otras influencias modernas, muy lejanas ya del auténtico tomismo. Cerramos el grupo del Instituto parisiense con la mención de YVES SIMON, nacido en 1903, que fue profesor suplente de filosofía en las Facultades Católicas de Lille, encargado en el Instituto Católico de París y secretario de su *Revue de Philosophie*. Publicó *Introduction à l'ontologie du connaître* (París 1934) y la obra que le ha dado más fama, *Critique de la connaissance morale* (ibid. 1934), con *Trois leçons sur le travail* (ibid. 1949) y otras sobre temas políticos.

Los jesuitas franceses estuvieron también en primera fila en el renacimiento de la filosofía tomista del siglo XX. Un medio importante de sus estudios, aparte de sus libros, fueron los *Archives de Philosophie*, publicación colectiva fundada por un grupo de sus profesores en 1923, que aparece en París en tres-cuatro fascículos al año, con diversas colaboraciones. Muchos siguen la tendencia suareziana, con una actitud más libre y crítica respecto de Santo Tomás. Pero los más sostienen un tomismo integral aun en las cuestiones clásicas de controversia. Se manifiesta en ello la influencia de las directivas pontificias. Citemos solamente algunos, a comenzar por uno de los primeros y más originales.

PIERRE ROUSSELOT (1878-1915), muerto en la gran guerra, ejerció notable influencia, no obstante la brevedad de su vida. Enseñó desde 1909 en el Instituto Católico de París. Su obra más conocida, *L'intellectualisme de St. Thomas d'Aquin* (París 1908), tesis de doctorado en la Sorbona, que contiene un penetrante estudio y puesta a nueva luz de la actividad intelectual en el sistema del Angélico. La intelección es vida, lo que es más perfecto en la vida. «Santo Tomás la considera como la acción vital por excelencia, la más fundamental e intensa de los seres inteligentes». Sus dos caracteres esenciales son la inmaterialidad e inmanencia y la objetividad. Es inmaterial porque su esencia está en trascender la materia, y ser, por tanto, algo espiritual, que define el reino del espíritu. Y es objetiva porque está dirigida a captar intencional e inmediatamente el objeto, que es lo real, y más propiamente, una realidad espiritual. Objetividad e inmanencia no se oponen, sino al contrario; sólo el ser espiritual puede poseer íntimamente al otro, devenir otro de alguna suerte permaneciendo él mismo. La intelección, además, no es un conocer frío, sino

que va unida al amor, en sentido general de apetito; por eso es un conocer por «intuición simpática», por «connaturalidad consciente», que hace del objeto conocido algo poseído. El espíritu humano tiende a captar el ser, es conocimiento del ser en un impulso vital y sabroso que es amor y que sólo puede descansar en Dios. Analizando largamente los dos modos de conocimiento intelectual, Rousselot ve en la intuición angélica la forma perfecta de intelección, como captación de un «inteligible subsistente» que es Dios, mientras que la intelección humana, por ser abstractiva, no alcanza directamente lo real singular, porque la materia es un obstáculo. Pero habla del «sentido de lo divino» inherente al conocer intelectual. «La inteligencia, para Santo Tomás, es esencialmente sentido de lo real, y ello sólo porque es el sentido de lo divino», en cuanto es capacidad de alcanzar a Dios por la visión beatífica.

A esta especulación metafísica del intelectualismo, que termina en misticismo de inspiración blondeliana con la sana intención de hacer tomista a Blondel, responde otro trabajo, muy controvertido, de Rousselot: *Les yeux de la foi* (1910), en que unifica el juicio de credibilidad con el acto mismo de la fe, como una especie de luz o intuición inmediata. Y, asimismo, la otra tesis de doctorado: *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge* (en «Beiträge», Münster 1908), que renovó en el campo escolástico la problemática especulativa del amor y opuso la concepción «extática» del amor, de la antigua escuela de los Victorinos y franciscana, a la concepción «física» del amor perfilada por Santo Tomás, según la cual el amor de Dios no se opone al amor de sí, sino que lo continúa y perfecciona, ya que el hombre encuentra su beatitud en Dios. En otros artículos de 1910: *L'être et l'esprit* y *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, Rousselot descubre como de intuición evidente la real distinción de esencia y existencia. Los escritos de Rousselot, aunque fragmentarios, conservan aún su valor por la profundidad de perspectivas y problemas que suscita.

PAUL GÉNY (1871-1925), seminarista primero en Nancy y luego jesuita, después de su ordenación de sacerdote enseñó filosofía en el escolasticado de Holanda y en 1910 pasó a ser profesor en la Universidad Gregoriana. Su nombre y fama van ligados, sobre todo, a la remodelación que llevó a cabo del primitivo manual de su colega VICENTE REMER: *Summa Philosophiae scholasticae* (1.ª ed. en 2 tomos, Prati 1852), que Gény amplió a 6 volúmenes. (Roma, Universidad Gregoriana, 8.ª ed. 1934-1936). Es un texto del mejor cuño tomista, que descuella por su clara didáctica expositiva sobre selectos textos de Santo Tomás. Gény publicó, además, una serie de artículos sobre la certeza y el problema crítico, recogidos después en su obra *Critica de cognitionis humanae valore disquisitio* (Roma, Gregoriana, 1914, ed. pública 1927). En ella sigue, en general, la «nueva criteriología» de Mercier, pero le corrige en puntos esenciales. El conocimento no es «representativo» que terminara en meras representaciones del objeto, sino que se dirige a la captación inmediata del objeto, sobre todo en

la percepción de los sentidos, que no yerran en la aprehensión de lo sensible; y aun el conocer inteligible no termina en los conceptos, sino que alcanza directamente lo real. No es necesario, pues, un «criterio» para justificar la verdad o probar la realidad del mundo exterior, sino que su certeza nos es dada y constituida por el mismo objeto evidente.

JOSEPH DE TONQUÉDEC (1868-1962) es un insigne filósofo de la Compañía profundamente adherido a la doctrina tomista, que vivió y enseñó en París. Sus primeras obras: *La notion de la vérité dans la philosophie nouvelle* (París 1908) e *Immanence* (1913), son una sólida refutación del blondelismo. Publicó más tarde *Deux études sur «La penssée» de Blondel* (París 1936), *Sur la philosophie bergsonienne* (ibid. 1936), *Une philosophie existentielle. L'existence d'après K. Jaspers* (ibid. 1936), con una crítica vigorosa de estas «nuevas filosofías». Su obra principal: *Les principes de la philosophie thomiste. La critique de la connaissance* (París 1929), notable por su solidez y profundidad, reflejan el genuino pensamiento de Santo Tomás. En ella trata la temática general de la criteriología de Mercier y esclarece el problema del conocimiento y la abstracción intuitiva (mas no pasiva), contra el conocer activo y creador de tipo idealista, al que acusa de conducir al inmanentismo. Tonquédec admite el problema crítico, pero rechaza la teoría de la duda universal como punto de partida; aceptarla como primer estadio es ya admitir supuestos del idealismo moderno. La crítica del conocimiento en Santo Tomás es esencialmente positiva; consiste en establecer un análisis integral de nuestros actos de conocer, mostrando por la reflexión la validez de las evidencias inmediatas que nos da el objeto. La objetividad de la sensación es establecida con lucidez y, su crítica del kantismo es tan enérgica como la de los demás sistemas mencionados. El título de la obra hace ver que Tonquédec intentaba redactar un curso completo de filosofía tomista. Pero sólo lo llevó a término otro volumen sobre *Philosobie de la nature*, en 3 fascículos (París 1956-1959), con una parte notable de discusiones, notas y complementos doctrinales: *Questions de cosmologie chez Aristote et St. Thomas* (ibid. 1950).

Y, omitiendo otros numerosos pensadores y expositores jesuitas del tomismo, con algunos críticos y disidentes, como PEDRO DESCOQS (1877-1946), de neta tendencia suareziana, o el belga JOSEPH MARÉCHAL (1878-1944), cuya obra *Le point de départ de la métaphysique*, 5 vols. (Bruselas-París 1922-1926, 1947), dio lugar a tanta controversia por su relectura de la gnoseología de Santo Tomás en clave kantiana, cabe terminar la recensión con dos autores recientes que presentan la doctrina tomista de un modo más personal.

ANDRÉ MARC (1892-1961), nacido en Caen, que estudió la filosofía en su colegio de Jersey y luego en Roma (1924-1926). Fue profesor de filosofía en varios estudios, terminando en el Instituto Católico de París (1950-1960). En los *Archivos de Filosofía* publicó *L'idée de l'être chez S. Thomas et dans la scolastique postérieure* (París 1933), y luego sus voluminosas obras *Phychologie réflexive*, 2 vols. (Bruselas-

París 1949, trad. esp. Madrid, Gredos, 1966), *Dialectique de l'affirmation* (ibid. 1952, trad. esp. ibid. 1967), *Dialectique de l'agir* (París-Lyon 1954), *Raison philosophique et religion révélée* (París 1955), *L'être et l'esprit* (París-Lovaina 1958, trad. esp. ibid. 1966), *Raison et conversion chrétienne* (París-Lovaina). El P. Marc emplea el método que llama «reflexivo» y «dialéctico», que desde luego prescinde del tipo de exposición escolástica, mas nada tiene de dialéctica marxista. Es un modo de reflexión difusa que ilustra la función de la negación, y en particular de la antítesis en la vida del espíritu, y que, considerando el sujeto o, mejor, su acto en relación al principio interior y espiritual, que es su fuente, y superando las iniciales y progresivas oposiciones, tiende a la unificación del espíritu y del ser en sus relaciones. Toda la reflexión del autor es de carácter metafísico y de sustancia netamente tomista, aunque abierto al pensamiento moderno. En la *Psicología reflexiva*, partiendo del análisis del conocer sensible y del lenguaje o signo que define al hombre como ser sensible y espiritual, elabora una antropología metafísica sobre la actividad de la inteligencia y sobre la voluntad, la dialéctica del acto libre y el destino de la libertad hacia lo trascendente, culminando en el análisis detallado de la vida del espíritu en su naturaleza encarnada y de persona como síntesis de los valores humanos, cuyo horizonte es el Ser absoluto. La idea central y animadora de la metafísica de A. Marc es el *ser*, analizado en su riqueza concreta y como índice de su trascendencia positiva, en cuanto incluye todos los seres y los compenetra todos, pero que supera todo límite, significando así un más allá de ser que ninguno de ellos agota. El sistema ontológico, tan penetrante, del autor (expuesto, sobre todo, en *El ser y el espíritu*) mira con ello a explicitar las relaciones de todos los seres entre sí y con el Ser absoluto, a hacernos comprender todo y afirmar todo en función de un principio último de unidad: el reconocimiento del sujeto humano como exigencia íntima del ser y de sí mismo. En la *Dialéctica del obrar*, A. Marc fundamenta, asimismo, en la metafísica del bien los principios del obrar moral, en especial el carácter absoluto del imperativo ético y su armonía con el «supremo optativo» que es el deseo de la felicidad. Y termina en los dos ensayos sobre razón y religión en una metafísica religiosa en que muestra la posibilidad y condiciones de la acogida de la revelación cristiana, por la que el filósofo se transforma en creyente.

JOSEPH DE FINANCE, nacido en 1904, en La Canourge, sigue un itinerario intelectual similar al anterior, distinguiéndose también por su especial penetración metafísica. Entró jesuita en 1921, cursando sus estudios en los centros de la Compañía. Fue profesor de filosofía en el escolasticado de Vals (1938-1955) y desde 1955 en la Universidad Gregoriana. Aparte de otros artículos y colaboraciones, ha publicado *Être et agir dans la philosophie de St. Thomas* (París 1945), *Cogito cartesien et réflexion thomiste* (ibid. 1946), *Existence et liberté* (Lyon 1955), *Ethica generalis* (Roma 1959), de la que hizo nueva redacción francesa: *Éthique générale* (Roma 1967); *Essai sur l'agir humain* (Roma

1962, trad. esp. Madrid, Gredos, 1967); finalmente, *Connaissance de l'être. Traité d'ontologie* (París-Brujas 1966, trad. esp. Madrid, Gredos, 1971). La producción de De Finance se condensa, pues, en valiosas contribuciones a la metafísica y la moral. Ser, espíritu, libertad y obrar representan los temas centrales de su reflexión, en la cual el desarrollo de los principios morales aparece como culminación de la metafísica: el obrar moral viene siempre como prolongación del ser y manifiesta su dinamismo. El pensamiento de nuestro autor sufrió inicialmente la influencia de Maréchal, como aparece en el ensayo sobre el *cogito* de Descartes. Pero ha evolucionado hacia un tomismo pleno, y de ello es clara muestra su obra fundamental: *Conocimiento del ser,* exposición magistral de la ontología tradicional en que desarrolla todas las tesis tomistas, y de modo especial la real distinción de esencia y existencia, con penetrante claridad y con información de primera mano sobre las demás corrientes filosóficas. En la línea de Maritain y Gilson, De Finance recalca la dimensión existencial de su ontología. El acto de ser o *esse* constituye la actualidad fundamental y fundante de los entes, su perfección radical, que confiere a las otras perfecciones su profundidad y está, a la vez, en el fondo de toda la actividad espiritual. Y la infinidad del *esse* se traduce dinámicamente en la tendencia a más ser que se expresa en el obrar. Se sigue, de una parte, que el espíritu comporta una indeterminación radical «por exceso», y, de otra, que la afirmación de Dios va ligada a la libertad y dignidad del espíritu. El P. De Finance desarrolla, en consecuencia, una ética de la «razón abierta», dando gran cabida a la noción de «ideal de la razón práctica», indicando que la formalidad del valor está en la conveniencia con la razón, que refiere los valores a sus fines, y, en definitiva, al valor absoluto e ideal práctico que es Dios. Así consigue con minuciosos análisis traducir en lenguaje actual los principios y grandes nociones de la ética cristiana y tomista.

Los representantes de la escuela de Lovaina en el siglo XX prosiguieron el movimiento iniciado por Mercier y colaboradores, cultivando muy activamente la dirección de un tomismo abierto a los problemas de la filosofía moderna, y con especial referencia a la teoría del conocimiento y a la investigación de la filosofía medieval. Su núcleo siguió siendo el grupo de profesores del Instituto Superior de Filosofía, fundado por Mercier, agregado a la Universidad, continuando como órgano principal *La Revue Néo-Scolastique de Philosophie,* que en 1946 pasó a llamarse *Revue Philosophique de Louvain.* En la dirección del Instituto sucedió (1906) a su fundador, SIMÓN DEPLOIGE (1868-1927), profesor de derecho natural y filosofía social, conocido por su obra principal: *Le conflit de la morale et de la sociologie* (Lovaina 1911), donde concluye que tal conflicto sólo tiene lugar en una moral racionalista y abstracta como la de Wolf y su escuela, no cuando se constituye según el método tomista. Escribió también *St. Thomas y la famille* (Bruselas 1920).

MONS. LÉON NOËL (1878-1955) fue el sucesor de Deploige en la dirección del Instituto (1927). Entró en el seminario de Lovaina, y,

ordenado sacerdote, continuó sus estudios bajo la dirección de Mercier. Profesor encargado en 1905, pasó a ordinario desde 1911, llevando también la dirección de la revista hasta su muerte. Su interés científico se orientó primero al problema de la libertad, publicando *La conscience du libre arbitre* (París 1899) y *Le déterminisme* (Bruselas 1905), y después a la teoría del conocimiento desde que sucedió a Mercier en la cátedra de Criteriología. En una *Note sur le problème de la connaissance* (1913), recogida luego en la obra *Notes d'épistémologie thomiste* (Lovaina-París 1925), es el primero en establecer el problema crítico en la línea tomista, completando y corrigiendo a Mercier. La justificación del valor real de nuestro conocer se resuelve por reflexión crítica de las verdades primeras y evidentes, dadas en la aprehensión y afirmadas en los juicios de los primeros principios. No hay demostración posible de la realidad del mundo desde nuestras ideas, porque éstas son simples intermediarios del objeto conocido. «Cuando yo conozco algo, el término inmediatamente dado a la conciencia es el objeto real. No hay necesidad de algún otro proceso, sino solamente una conciencia plena de lo que yo conozco», que se obtiene por la reflexión sobre las verdades evidentes. El conocimiento no es simplemente de los fenómenos, sino de las cosas mismas cuya realidad capta nuestra inteligencia. Ello supone la presencia inmediata de los objetos a la experiencia sensible. Y es que, «tanto en materia de inteligencia como de sensación, el conocimiento inmediato es infalible». La reflexión crítica permite justificar todos los otros juicios ciertos, comparándolos a los objetos inmediatamente aprehendidos. En la obra posterior, *Le réalisme immédiat* (Lovaina 1938), desarrolla aún más su solución bajo esa apelación a un realismo inmediato que es equivalente a un realismo *crítico* o *reflexivo* de Maritain y otros tomistas.

LOUIS DE RAEYMAEKER, nacido en 1895, es uno de los principales metafísicos lovanienses. Estudió en la Universidad de Lovaina, doctorándose en filosofía (1920) y en teología (1927). Ordenado sacerdote, comenzó su enseñanza en el seminario de Malinas hasta 1934, continuando su docencia en el Instituto Superior de Filosofía y en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad. En 1948 sucedió a Mons. Noël en la dirección del Instituto Superior. Sus dos notables obras las ha publicado en triple redacción —latina, francesa y holandesa—, aunque con notorias modificaciones. La *Introductio generalis ad philosophiam thomisticam* (Lovaina ²1934), que en su versión francesa: *Introduction à la philosophie* (Lovaina 1938), forma parte del nuevo *Cours de Philosophie* de Lovaina, se señala, sobre todo, por una información detallada del movimiento cultural-filosófico en el mundo católico actual, sus centros de enseñanza, publicaciones, revistas, etcétera. Su *Metaphysica generalis* (Lovaina ²1935) ha tenido una difusión mayor en su versión posterior francesa: *Philosophie de l'être, essai de synthèse métaphysique* (Bruselas 1945, vers. esp., Madrid, Gredos, ²1961). Publicó también *De philosophie van Scheler* (Malinas 1934), *Le cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Lou-*

vain (Bruselas 1952) y numerosos artículos. Las líneas fundamentales de su pensamiento se encuentran en la *Filosofía del ser*, una síntesis esclarecedora de la metafísica que se ajusta con fidelidad a Santo Tomás, basada en copiosa selección de sus textos e ilustrada con abundante información moderna de las cuestiones. De Raeymaeker afirma que la metafísica y la teodicea forman un todo, el sistema de la *ontología*, y así en la obra inserta una exposición abreviada de la teodicea. Sus análisis se centran, sobre todo, en la *idea* de ser; su aprehensión inmediata desde la experiencia concreta de las cosas; su universalidad trascendental, obtenida por especial abstracción analógica; la riqueza de su contenido, que se extiende y explicita a todas las realidades, abarcando, a la vez, la individualidad y plenitud concreta de los entes dentro de su frágil unidad de mínima y oscura comprensión. La estructura intrínseca de la noción de ser se diversifica en esencia y existencia, cuya distinción real en los seres finitos plantea y defiende el autor como el problema metafísico fundamental. De ahí resulta la *estructuración* de los seres creados por su composición interna de esencia y existencia, que remite necesariamente a la *participación* de su ser de un Ser subsistente y causa creadora. La causalidad se enlaza íntimamente con la participación y ofrece su explicación última. En pos de una profunda explicación del devenir y de las causas, se esbozan las pruebas de la existencia de Dios, la naturaleza y los atributos del ser subsistente sobre la base de la *analogía* tomista. La síntesis de Raeymaeker, aunque breve e incompleta, destaca con rigor los fundamentos de la metafísica de Santo Tomás.

FERNAND VAN STEENBERGHEN es el representante más activo y de mayor resonancia internacional de la reciente escuela de Lovaina. Nacido en Bruselas en 1904, cursó sus estudios en la Universidad de Lovaina, doctorándose en filosofía en 1923, y estudió luego teología, ordenándose de sacerdote. Residió por algún tiempo en la Biblioteca Vaticana, en Munich y Oxford, preparando los materiales para su notable estudio sobre Siger de Brabante. Incorporado como profesor al Instituto Superior de Filosofía, le fue encomendada la enseñanza e investigación de la filosofía de la Edad Media y la metafísica general. Como profesor e investigador de filosofía medieval es donde ha desplegado mayor actividad y obtenido más brillante fama. Fue el principal colaborador de M. de Wulf en la ampliación de su *Historia de la filosofía medieval*, a quien sucedió en la cátedra y en la dirección de la colección *Philosophes Belges*, que mudó en 1948 al título *Philosophes Médiévaux*, colaborando también en la creación del Institut d'Études Médiévales y otros centros de estudio y coordinación de la cultura medieval. Su fama de medievalista irradió pronto al extranjero. En 1950 fue profesor del Institute of Mediaeval Studies, de Toronto; ha sido invitado a dar conferencias en casi todos los países de Europa y ha colaborado en congresos y otras numerosas empresas científicas internacionales. Ha enseñado, asimismo, durante cuarenta años la metafísica. Su producción científica es

por ello muy vasta, fruto de su incansable actividad y estilo vivo y fácil. Entre sus obras destacan su magistral trabajo de investigación *Siger de Brabante d'après ses oeuvres inédites. I: Les oeuvres inédites. II: Siger dans l'histoire de l'aristotélisme*, 2 vols. (Lovaina 1931, 1942); *Directives pour la confection d'une monographie scientifique* (Lovaina 1940), *Epistémologie* (ibid. 1945), *Ontologie* (ibid. 1946), *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien* (ibid. 1946), *Philosophie des Mittelalters* (Berna 1950), *Le XIIIe siècle*, en *Histoire de l'Église*, de FLICHE-MARTIN (1951); *Dieu caché* (Lovaina 1961), *Histoire de la philosophie. Période chrétienne* (Lovaina-Paris 1964); *La philosophie au XIIIe siècle* Lovaina 1966), con innúmeros artículos y misceláneas en diversas revistas (más de 160). Con ocasión de cumplir sus setenta años se ha publicado, con prefacio de VAN RIET, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale* (Lovaina-Paris 1974), amplia recopilación de trabajos suyos anteriores, en que resalta su vasta información de filósofos antiguos y modernos. Y recientemente publica *Le problème de la existence de Dieu dans les écrits de St. Thomas d'Aquin* (Lovaina 1980), en que resume las interpretaciones críticas de las obras anteriores sobre la teodicea aquiniana [141].

F. van Steenberghen ha obtenido un renombre incuestionable como medievalista por sus abundantes aportaciones de material y por haber contribuido tanto a esclarecer la naturaleza y componentes del movimiento filósofico del siglo XIII y de la filosofía cristiana con sus originales interpretaciones. Como teórico de la metafísica tomista, se han de poner reparos a sus puntos de vista en la interpretación libre y desviada de bastantes doctrinas, por lo que ha recibido numerosas críticas. A pesar de que se declara tomista en sus escritos y de tener siempre por guía a Santo Tomás, está lejos de reflejar una interpretación recta de diversas tesis. A menudo manifiesta la persuasión de que el retorno al tomismo ha de marchar por caminos abiertos, en consonancia con los progresos de la ciencia y de las ideas de un mundo cambiante. Se ha de deplorar la ligereza de sus críticas a «los tomistas de la estricta observancia», o «de la derecha», que se atienen a la letra de los textos y mantienen un inmovilismo causante del desprestigio moderno y reducción al *ghetto* de la filosofía tomista. Estos tomistas del «integrismo» son la gran mayo-

[141] Bibliografía exhaustiva de sus escritos en *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale* (Lovaina 1974) p.9-32, con elenco general bibliográfico muy completo (p.581-594). En la misma obra (c.4 p.156-170), las inconsideradas críticas contra los tomistas ortodoxos.

TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: — *Epistemología*, *Ontología*, *Dios oculto*, trad. esp. (Madrid, Gredos, 1951ss).

Bibliografía. — A. TOGNOLO, *L'epistemologia di F. van Steenberghen* (Padua 1967); M. F. SCIACCA, *La filosofia oggi* (Milán [4]1963) II p.296-297.

Al grupo de investigadores belgas se ha de agregar MARCEL DE CORTE, nacido en 1905, profesor de la Universidad de Lieja, famoso por la obra *Aristote et Plotin* (París 1935) y *La philosophie de Gabriel Marcel* (ibid. 1949), con numerosos artículos doctrinales, de gran valor dentro de la corriente cristiana y tomista. Cabe citar, por fin, la reciente obra de B. MONTAGNE *La doctrine de l'analogie de l'être d'après St. Thomas d'Aquin*. (Lovaina-París 1963).

ría de los autores aquí recensionados, que se esfuerzan por captar en toda su profundidad el pensamiento del santo Doctor, de perenne validez.

Entre las desviaciones más salientes se han de notar, en la *Epistemología*, el rechazo de los tres grados de abstracción como fundamento de la clasificación de las disciplinas filosóficas. Con ello regresa a la teoría de Wolf de incluir en la metafísica como ciencia única las dos partes especiales de filosofía de la naturaleza (cosmología) y psicología racional (antropología), quedando fuera únicamente la filosofía de las ciencias como crítica y metodología de las mismas. La epistemología misma, o teoría crítica del conocimiento, es puesta como primer preámbulo de todo el saber, unida a la lógica. Es expuesta con lúcida agudeza, pero organizada en inútil complejidad de tres secciones por tener que repetirse toda la psicología; y, aunque se concluye en la defensa del realismo crítico moderado, se aceptan en su justificación los planteamientos de inspiración cartesiana: la duda universal, metódica y en el fondo real; el punto de partida desde la conciencia y antes que desde el objeto; el rechazo de las evidencias del sentido común. Lo que debería conducir a un cierto subjetivismo.

Mayores son los reproches que se dirigen a sus innovaciones en la *Ontología*, reiteradas en *Dios oculto* y en la obra últimamente citada. La unificación tan estrecha de la ontología propiamente tal con la teodicea infunde ya sospechas de un planteamiento falseado. Se mantienen las tesis fundamentales del análisis de la noción de ser y la real distinción de esencia y existencia, aunque con diversas críticas y confusiones sobre aspectos parciales, quedando en la sombra y casi en el olvido las grandes propiedades trascendentales de la verdad y el bien, camufladas bajo confusas especulaciones de lo inteligible y el orden cósmico de los seres finitos. Más conocidas son las críticas que Steenberghen ha suscitado sobre las *cinco vías* tomistas de la demostración de la existencia de Dios. Según él, serían *aproximaciones* de la prueba, no demostraciones, pues han de ser completadas por la «prueba metafísica». Las tres primeras vías y la quinta sólo llegan a probar la existencia de seres finitos con esos atributos. La cuarta se basa en incorrectos supuestos neoplatónicos, aunque desde ella se puede edificar la verdadera prueba metafísica. No concluyen, por tanto, en la demostración del Dios infinito y personal del teísmo, pues les falta ese nuevo paso para probar el Ser infinito (que es la idea de Descartes). Tal prueba metafísica que nuestro filósofo insinúa está carente de toda consistencia: que las semejanzas y relaciones de oposición de los seres finitos, formando la unidad del universo, exigen, lógicamente, el Ser infinito creador de ese orden cósmico. Lo que tiene algún valor si *se refunde* en alguna de las formulaciones tomistas de la cuarta vía: por la *participación* de los grados imperfectos y limitados de ser del Ser subsistente e ilimitado.

Dichas especulaciones de Steenberghen, que destacan más por ligereza crítica que por penetración metafísica, no han tenido acepta-

ción en los ambientes tomistas serios. Es verdad inconcusa que las cinco vías concluyen (a pesar de las críticas hechas a sus varios procesos) en un atributo propio e intransferible de Dios: *Et hoc dicimus Deum* de la fórmula aquiniana. El ser Causa incausada, Motor inmóvil, Acto puro, etc., no puede convenir a ningún ser finito en cualquier análisis superficial, y conllevan, por tanto, la infinitud y demás atributos divinos. Es sabido, además, que la comprensión plena de las escuetas fórmulas tomistas y nuestra idea cabal del Ser divino sólo se tiene con la deducción y desarrollo de los demás atributos desde esas nociones clave en que terminan las cinco vías.

El segundo *Cours de philosophie* de la nueva escuela de Lovaina queda todavía incompleto. Lo forman la *Introduction à la philosophie*, de RAEYMAEKER; *Épistémologie* y *Ontologie*, de STEENBERGHEN; *Éléments de critique des sciences et de cosmologie*, de F. RENOIRTE; *Leçons de logique formelle*, de I. DOPP, 3 vols. (1950, 1964, de los cuales los volúmenes 2-3 son dedicados a la moderna lógica) e *Histoire de la philosophie. Période chrétienne*, también de STEENBERGHEN. Faltan, al menos, una psicología racional y gran parte de la *Historia de la filosofía*, a no ser que se remitan sus organizadores al *Curso* antiguo, principalmente elaborado por Mercier. Notemos sólo el breve manual de FERNAND RENOIRTE, *Elementos de crítica de las ciencias y cosmología* (1947, trad. esp. Madrid, Gredos, 1956), dedicado en su mayor parte a la exposición, propia de un especialista, si bien en forma accesible, de los resultados de la ciencia moderna, e insistiendo en que la composición hilemórfica de la materia —que expone con claridad y defiende como núcleo de la cosmología— no va ligada a los progresos y cambios de la ciencia y se demuestra desde los principios de la filosofía.

Otros representantes han surgido de la reciente escuela de Lovaina, dedicados de preferencia a la investigación histórico-filosófica. Citemos sólo a GEORGES VAN RIET, nacido en 1916, también profesor de epistemología e historia de las religiones desde 1947 y presidente del Instituto Superior de Filosofía desde 1968. Su obra primera: *L'épistémologie thomiste. Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine* (Lovaina 1946), contiene un extenso estudio de los neotomistas que, a partir de Balmes, han dedicado sus esfuerzos y escritos al problema epistemológico, o crítica del conocimiento. El autor examina con detalle las discusiones y opiniones divergentes en este tema y concluye notando la diversidad de enfoques y pareceres en la organización de esta disciplina y en las soluciones parciales dentro de la afirmación común del realismo de la escuela. En otra obra teórica: *Problèmes d'épistémologie* (Lovaina-París 1960), ha profundizado en algunos puntos de la teoría del conocimiento, intentando confrontar el realismo tomista con la fenomenología de Husserl y el existencialismo. Asimismo, en posteriores artículos ha analizado problemas de filosofía de la religión como la experiencia religiosa y el problema de Dios sobre todo en Hegel.

Filosofía cristiana y tomista en Italia.—En esta nación, donde había surgido el gran impulso de renovación del tomismo como expresión más propia de la filosofía cristiana, en la segunda mitad del siglo XIX, renovación sancionada y promovida después por León XIII, según se ha descrito antes (*Historia de la filosofía* t.5 c.16), prosiguió el desarrollo del mismo en la primera mitad de este siglo, con absoluto predominio en los medios católicos, eclesiásticos y seglares. Creció, sobre todo, en viva competencia con la corriente neoidealista, derivada de Gentile y Croce (a la que fue ganando adeptos que aún mantenían las creencias cristianas), y adquirió carácter de filosofía nacional, proliferando los centros de su estudio y divulgación. Sus representantes, sin embargo, con ser numerosos, no han tenido la influencia y resonancia mundial que los pensadores de lengua francesa. He aquí la nota de algunos de sus más conocidos interpretes.

AGOSTINO GEMELLI (1878-1959) ha sido el alma y primer impulsor del centro neotomista de la Universidad Católica de Milán de mayor representatividad e influencia exterior. Nació en Milán. Estudió medicina en Pavía, obteniendo el grado de doctor. Mientras se especializaba en endocrinología, se preocupó por la elevación de las clases populares, adhiriéndose al socialismo. Pero, insatisfecho del materialismo, retornó a la fe y se hizo franciscano. Pronto se reveló activísimo en la propaganda por la renovación del espíritu cristiano aun en el campo de la ciencia, empeñándose en la restauración del pensamiento católico con la vuelta a las fuentes de la escolástica. Temple de organizador, fundó primero la *Rivista di Filosofia Neoscolastica* (1909) en unión con el profesor de Verona JULIO CANELLA (1881-1914). La revista surgió a imitación de su homónima de Lovaina y en la dirección del neotomismo de Mercier. De nuevo, Gemelli, uniéndose a F. Olgiati y L. Necchi, fundó, también en Milán, la revista *Vita e Pensiero* (1914), y, atrayendo más colaboraciones, la *Universidad Católica del Sacro Cuore*, de Milán (1919), reconocida por el Estado en 1924, y que cobró pronto notable incremento bajo los auspicios de la Santa Sede y especial protección de Pío XI. Ambas revistas se incorporaron como órganos de pensamiento a la naciente Universidad, y *Vita e Pensiero* da también el nombre a la editorial universitaria, con abundante colección de obras.

El P. Gemelli, junto a su labor organizadora, desplegó intensa actividad de investigación en el campo de la psicología, llegando a ser una figura de fama internacional. Fue rector de la Universidad hasta su muerte, y desde 1936, presidente de la Academia Pontificia de las Ciencias. Entre sus numerosas obras destacan *Le dottrine moderne della delinquenza* (Florencia 1908), *Nuovi metodi e orizzonti della psicologia sperimentale* (ibid. 1926), *Il mio contributo alla filosofia neoscolastica* (ibid. 1932), *Idee e battaglie per la cultura cattolica* (Milán 1933), *La psicologia applicata alla industria* (Milán 1944), *L'orientamento professionale nelle scuole* (ibid. 1945), *Introduzione alla psicologia* (ibid. 1947), *La*

psicologia dell'età evolutiva (ibid. 1947), con larga serie de *Contribuciones* de su laboratorio de psicología, que cobró fama mundial. Siendo médico y con una preparación más bien escasa en cuestiones filosóficas, Gemelli comprendió pronto que la filosofía constituye la *clave de la cultura*, especialmente la cristiana, poniendo gran celo en promoverla, en rigurosa orientación científica y neotomista, como «centro» de pensamiento de su Universidad. Por su parte, se dedicó al desarrollo de la psicología experimental y pedagogía y fue de los primeros en Italia en esclarecer el significado de la psicología evolutiva y social para la acción educativa y las relaciones humanas. El tema de la personalidad en el ámbito del trabajo y de la escuela fue fundamental en la concepción de Gemelli, que ve en ella el centro focal en que convergen todas las actividades particulares del yo. Esta visión unitaria de la vida espiritual caracteriza todos sus escritos, aun cuando parezcan enderezados a problemas analíticos; por eso, la educación de la voluntad adquiere el primer puesto en su pedagogía, como expresión suprema de la libertad personal [142].

AMATO MASNOVO (1880-1955), nacido cerca de Parma, estudió filosofía y teología en la Universidad Gregoriana, donde tuvo por maestro al sabio tomista cardenal Billot. Ordenado sacerdote en 1903, enseñó en el seminario de Parma, y desde su fundación, en la Universidad Católica del Sacro Cuore, donde explicó historia de la filosofía medieval y filosofía teórica. Estos dos campos estuvieron siempre en conexión en la investigación de Masnovo, que, ya tomista convencido, pensaba que el estudio de los textos tomistas en su contexto histórico era exigido para la indagación de la verdad y que la doctrina de Santo Tomás ofrecía apertura para la búsqueda actual de nuevas verdades. Entre sus escritos destacan *Introduzione alla Somma teologica di S. Tommaso* (Turín 1918), *Il neotomismo in Italia* (Milán 1923), *Problemi di metafisica e di criteriologia* (Milán 1930), con una serie de estudios en la revista sobre las luchas de San Alberto y Santo Tomás frente al averroísmo latino, que abocan a su obra mayor, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso*, 3 vols. (Milán 1930-1945). Escribió también *La filosofia verso la religione* (Milán 1941) y *S. Agostino e S. Tommaso* (ibid. 1942).

Masnovo aparece como un pionero en la investigación de la filosofía medieval en la obra mayor citada, en que, partiendo de Guillermo de Auvernia, diseña el desenvolvimiento de la escolástica en la primera mitad del siglo XIII, donde se entrecruzan las corrientes árabes y judías para la construcción de la filosofía cristiana, que cul-

142 **Bibliografía.** — I. BELSKI LAGAZZI, *P. A. Gemelli, fondatore dell'Università* (Modena 1961); A. MANOIL, *La psychologie expérimentale en Italie. Ecole de Milan* (Paris 1938); G. BONTADINI, VARIOS, *Fede e scienza nella vita e nell'opera di A. Gemelli* (Milán 1960); F. OLGIATI, *L'on. P. Gemelli e la filosofia*, en VARIOS, *A. Gemelli francescano* (Milán 1960); VARIOS, *Temi e problemi di filosofia classica* (Milán 1960, en el cincuentenario de la revista); R. ZAVALLONI, *P. Gemelli, educatore sociale* (Milán 1960), M. CASOTTI, *Il pensiero pedagogico di P. Gemelli* (Milán 1961), F. DI SARLO, *G. Canella, pensatore ed educatore* (Verona 1921). *dita filosofica di A. Gemelli*: RIV. Filos. Neoscol. (1960) p.38-51;

mina en Santo Tomás. Sus estudios teóricos versan sobre gnoseología y metafísica.

Intentó primero mostrar la validez del conocimiento sobre el *fundamento de lo posible*. Sólo tiene sentido afirmar el ser posible más allá de lo real si se admite como fundamento de la realidad una inteligencia libre y creadora. Pero el conocimiento de lo posible no precede, sino sigue al conocimiento de lo actual. Por eso, la justificación del *valor del conocimiento* no podrá partir ni de la consideración de la propia conciencia, o facultad cognoscitiva, ni del valor de las verdades necesarias, porque no se puede demostrar tal posibilidad sino sobre la base de un conocimiento *actual* de lo verdadero, y para ello es preciso conocer, a través de los conceptos, la realidad actual. Para justificar el valor de nuestro conocimiento es necesario, pues, comenzar por las verdades de hecho o de orden real. A esta teoría llamó Masnovo «subordinatismo realista», que debe deducir la afirmación de toda realidad de la primera justificación de una realidad determinada y concreta dada en la experiencia.

La filosofía cristiana, para Masnovo, no introduce en el mundo de lo revelado, sino que es un conocimiento meramente racional que, reconociendo sus propios límites, permita al hombre abrirse a la revelación. Tal es el itinerario espiritual de ascensión a Dios que señaló San Agustín. En la última obra, Masnovo, reaccionando contra la desviada interpretación del llamado agustinianismo medieval, pone en clara luz los puntos de convergencia entre San Agustín y Santo Tomás.

FRANCISCO OLGIATI (1886-1962) es uno de los más representativos y fecundos exponentes de la neoescolástica italiana. Colaborador con Gemelli en la fundación de la Universidad del Sacro Cuore, fue encargado de metafísica y de la historia de la filosofía desde su inicio (1921), obteniendo la libre docencia en historia de la filosofía moderna (1924). De 1930 a 1961 enseñó como titular de historia de la filosofía, y más tarde, de filosofía teórica, siendo también encargado desde 1927 de filosofía del derecho.

Su vida entera la empleó así en la enseñanza en su Universidad Católica de Milán y en la redacción del vasto repertorio de sus escritos filosóficos. Notemos los principales: *La filosofia di E. Bergson* (Turín 1914), *Josiah Royce* (Milán 1918), *L'anima di Santo Tommaso* (Milán 1923), *L'anima del Umanesimo e del Rinascimento* (ibid. 1924), *L'idealismo di Berkeley* (ibid. 1926), *Il significato storico di Leibniz* (ibid. 1929), *Cartesio* (ibid. 1933), *Neoscolastica, idealismo, spiritualismo* (ibid. 1933), *Il realismo* (ibid. 1936, en polémica con F. Orestano, como el anterior con Carlini), *La filosofia di Descartes* (ibid. 1937), *La metafisica di G. Galilei* (ibid. 1942), *C. Marx* (ibid. 1943), *B. Croce e lo storicismo* (ibid. 1953), *Rosmini e la filosofia classica* (ibid. 1955), *Il concetto di giuridicità*, desarrollado en cuatro tomos: en la ciencia moderna del derecho (1943), en Santo Tomás (1943), en las discusiones modernas (1944) y en su reducción al concepto de justicia (1932). Su

trabajo teórico más importante es *I fondamenti della filosofia classica* (ibid. 1950), con la colaboración *Il problema della filosofia cristiana*, en la obra colectiva *La metafisica classica* (Milán 1954), y numerosos artículos en la *Rivista Neoscolastica de Filosofia*[143].

Tal profusión de breves estudios histórico-doctrinales son, sin duda, fruto de su larga docencia en la materia, pero a la vez responden al programa marcado por Gemelli de esclarecer la filosofía tradicional en continua confrontación polémica con los sistemas modernos. Monseñor Olgiati se empeñó en la afirmación de un tomismo puro, sin concesiones o compromisos extraños, y, de otra parte, también en la explicación de su contenido profundo y vivo, mostrando su apertura comprensiva y asimiladora capaz de responder a las instancias del pensamiento moderno. El estudio de la historia de la filosofía, cultivado según su propio método valorativo, le condujo —declara— a reconocer el primado de la metafísica, oponiendo a la metafísica inicial de los otros sistemas el verdadero *realismo*, que consiste «en la concepción de *la realidad como ente*», entendido este término de ser no como imagen que aparece en la experiencia ni como pseudoconcepto abstracto de un ser indeterminado, según el sueño de Hegel, «sino como una *esencia actuada por el acto de ser en relación trascendental entre esencia y existencia*, tal como lo concibieron Aristóteles y Santo Tomás».

Según Olgiati, aun los que niegan esta metafísica de la «realidad como realidad» que es la «metafísica clásica» o tradicional, tienen su propio concepto de realidad como punto de partida o motivo inspirador de todas sus afirmaciones (metafísica inicial), que él denomina *l'anima inspiratrice;* y la determinación de tal concepto de realidad en cada pensador permite la reconstrucción orgánica de su sistema, en cuanto que todas las otras formas de lógica, moral, estética, etc. dependen y derivan de ese concepto fundamental como de su centro vivificante. Tal tipo de «alma inspiradora» será la idea para Platón, la forma para Aristóteles, el ente para Tomás de Aquino, la idea clara y distinta para Descartes, la síntesis *a priori* para Kant. En rigor, tres han sido estas concepciones fundamentales de la realidad. *La primera*, la que entiende esta realidad como *objeto* que aparece o fenómeno, como objeto de la experiencia pensado y vivido. Es *el fenomenismo* en sus varios modos: empirista, racionalista, vitalista, historicista. *La segunda*, la que entiende la realidad como *sujeto*, pensamiento o idea. Es el *idealismo*, que ve en el sujeto pensante la actividad originaria y autocreadora, constitutiva del conocimiento y la realidad. *La tercera* es el *realismo* de los maestros de la metafísica clásica, que concibe la realidad como ente en su plena comprensión, se-

[143] *Autopresentación*, en M. F. SCIACCA, *Filosofi italiani contemporanei* (Milán 1946) p.363-385; cf. G. ZAMBONI, *Metafisica e gnoseologia* (Verona 1935); C. FERRO, *La filosofia e la vita* (Milán 1946); G. BONTADINI, *Dall'attualismo al problematicismo* (Brescia 1946); VARIOS, *Studi di filosofia e di storia della filos. in onore di F. Olgiati* (Milán 1962); VARIOS, número conmemorativo de *Vita e Pensiero* (1962); C. FERRO, *L'anima di Mons. Olgiati* (Milán 1964); *Silabario de la moral católica* trad. esp. (Barcelona 1941) y *Silabario del cristianismo* (ibid. 1951).

gún la definición dada por Santo Tomás: esencia actuada por el acto de ser, de distinción real y propoción entre la esencia y existencia. Es un concepto metafísico que se abstrae de cualquier experiencia, y que por su trascendentalidad implica su conversión con el uno, la verdad y el bien, así como su analogicidad, que vale para cualquier tipo de realidad.

Con tal estilo suelto y difuso ha esbozado Olgiati los *fondamenti* y rasgos esenciales de la metafísica realista de Santo Tomás. De ahí su otro empeño en probar que tal filosofía clásica, como la única metafísica válida y por el propio carácter de trascendentalidad del ser, puede absorber todas las aportaciones de verdad del pensamiento moderno y servir como *anima di verità* para el descubrimiento de una más plena y rica verdad en todos sus aspectos y modos particulares. Desde esta filosofía primera, o metafísica, ha pasado Olgiati al estudio de diversos temas concretos de la filosofía segunda que tienen en aquélla su fundamento, como los principios de la moral cristiana y humana, la justificación tomista de las conquistas de la estética moderna y los problemas de la filosofía del derecho. Particularmente notables son sus estudios sobre lo jurídico y la «juridicidad», en que de un modo lúcido llega a integrar en los principios morales de la justicia y de la ley numerosos problemas de la convivencia política y social.

Y pasando por alto otras figuras de nota de la misma Universidad de Milán, en especial la insigne escritora SOFIA VANNI ROVIGHI (nacida en 1908), se ha de agregar otro ilustre nombre a este grupo: UMBERTO A. PADOVANI (1894-1968), que cursó estudios universitarios bajo la dirección del idealista Martinetti, pero presto volvió al tomismo, profundizando en él bajo la guía de Mattiusi y madurando algunos aspectos de modo personal. Desde 1924 enseñó filosofía de la religión y luego moral en la Universidad Católica de Milán hasta 1948, en que pasó como titular de ética a la Universidad de Padua. De la multitud de sus escritos se han de mencionar *Rivelazione e filosofia* (Milán 1923), *Saggio di una filosofia della religione* (ibid. 1934), *A. Schopenhauer* (ibid. 1934), *La filosofia della religione e il problema della vita* (ibid. 1937), *S. Tommaso d'Aquino nella storia della cultura* (ibid. 1945), *Il fondamento e il contenuto della filosofia morale* (Milán 1947), *Filosofia e teologia della storia* (Brescia 1953), *Filosofia e religione* (ibid. 1956), *Cultura e cristianesimo* (Milán 1964), *Metafisica classica e pensiero moderno* (Milán 1961), *Sommario di storia della filosofia*, 3 vols. (Roma 1966), que amplía otra edición reducida de 1942. Como explica en *Il mio itinerario alla metafisica classica* (Milán 1966), U. Padovani evolucionó desde una posición platónico-agustiniana a la metafísica aristotélico-tomista, la única que da plena explicación teórica al problema de la trascendencia cristiana. Esta «metafísica clásica» se impone racionalmente al espíritu humano con la misma necesidad con que se imponen los primeros principios y su uso en la experiencia. Se construye partiendo de la experiencia, pues toda filosofía ha de ser una profunda penetración racional del mundo de la experiencia para

hacerla inteligible. El trascender del ser de la experiencia, a través del uso correcto de los principios de la razón, conduce necesariamente a Dios desde la contingencia y las perfecciones múltiples y variables del mundo. La filosofía termina así en la metafísica, cuyas características en el sistema aristotélico-tomista son las grandes tesis del acto y la potencia, de la materia y la forma, de la abstracción, la analogía, etc., sobre las cuales el teísmo, el espiritualismo y el realismo se hallan sólidamente constituidos.

El interés mayor de la reflexión de Padovani se centró en la filosofía de la religión, aparte de su dedicación a los problemas de la moral y de la cultura moderna. La filosofía, para él, no es simplemente un saber abstracto, dirigido a esclarecer el enigma del universo. Tiene por finalidad la solución del problema de la vida y es «la ciencia de las causas primeras para resolver el problema de la vida». En este campo práctico descubre su incapacidad para orientar la vida humana al fin último, y ha de integrarse con la religión, es decir, con el cristianismo, a causa del problema del mal. El dogma cristiano revela la caída original, por la que el pecado ha invadido el mundo; no sólo el individuo, sino la humanidad y la historia, se muestran en total desorden por el pecado y sus secuelas. En la obra *Filosofía y teología de la historia*, Padovani muestra que la filosofía sola no puede resolver el problema del mal y, por ende, de la historia. La solución integral sólo puede darse a través de una teología de la historia, así como la vida moral integral sólo puede darse en la praxis ascética, que es justamente la moral cristiana.

Los dominicos italianos continuaron en este siglo la dirección, ya iniciada en el pasado, de un cultivo intenso de la filosofía tomista en su nuevo renacimiento. Un acontecimiento importante fue la fundación en Roma del Instituto Pontificio Internacional Angélicum como centro superior de estudios de filosofía y de las demás disciplinas eclesiásticas no sólo para toda la Orden, sino también para alumnos de todos los estamentos y de todas las nacionalidades, que allí obtendrían los grados, incluido el doctorado. Constituido en 1882, en el Colegio de Santo Tomás de la Minerva, el llamado Colegio Angélicum recibió ya para 1909, en su nueva sede, maestros y profesores de mayor nota de la Orden, que atrajeron estudiosos, procedentes de todos los países, deseosos de recibir una sólida formación en el tomismo. El Instituto, elevado al rango de Universidad por Juan XXIII (1963), ha tenido en este siglo una función primordial de difusión de la filosofía tomista en todo el mundo por el número y categoría de estudiantes, futuros profesores y dignatarios eclesiásticos, que allí se graduaron y maduraron su amor y adhesión a la doctrina de Santo Tomás.

Los profesores del Angélicum cultivaron, de preferencia, la teología y ciencias sagradas sobre sólidas bases filosóficas. Y los docentes italianos, reducidos a exigua minoría, no descollaron con grandes pensadores. En filosofía, el dominico francés EDUARDO HUGON (1867-1929) fue figura dominante en el primer período, tanto en filo-

sofía como en teología. Llamado a Roma en 1909, enseñó en el ateneo Angélicum durante veinte años, hasta la muerte. Sus obras filosóficas *Cursus philosophiae thomisticae*, 6 vols. (París 1902-1907), y *Las 24 tesis tomistas* (trad. esp. Madrid 1924) contribuyeron, por su gran difusión, a la formulación y afirmación del neotomismo al principio de este siglo. Al P. G. LOTTINI, que enseñó en el Estudio provincial, se debe, sin embargo, el primer manual tomista de este siglo: *Compendium philosophiae scholasticae*, 2 vols. (Florencia 1900), junto con otro teológico: *Institutiones theologiae dogmaticae*, 3 vols. (París 1903), completados con una *Abreviación* de la *Suma teológica* (Roma, Marietti, 1907).

ANGELO ZACHI (1874-1927) fue un dominico de especial resonancia en el campo cultural. Enseñó primero en el Estudio provincial de la Minerva, pasando luego al Instituto Pontificio del Angélicum. Su vida entera de profesor, conferenciante y escritor fue dedicada a la divulgación y defensa de la filosofía cristiano-tomista en relación con las cuestiones religiosas. Su obra principal como filosofía de la religión comprende dos partes: *Dio* (Vicenza 1916, 5ª ed. Roma 1952) y *L'uomo*, 2 vols. (Roma 1944). Más conocida es su lucubración filosófica *Il problema del dolore dinanzi all'intelligenza e al cuore* (Roma 1917, 8.ª ed. 1949). En la misma línea, los trabajos, originales y de gran erudición, *Il pessimismo moderno* (ibid. 1906), *Il miracolo* (Milán 1923), *Lo spiritismo e la sopravvivenza dell'anima* (Roma 1922) e *Il nuovo idealismo di Croce e Gentile* (ibid. 1925), un estudio crítico muy alabado incluso por sus adversarios. En todos ellos, Zacchi muestra un espíritu abierto a los problemas de la época, tratados con estilo e inteligencia nada comunes.

MARIANO CORDOVANI (1883-1950), filósofo y teólogo, fue una figura insigne en el neotomismo dominicano y abierto a la cultura moderna. Nacido en la región de Arezzo, cursó sus estudios de filosofía y teología en el Colegio de la Minerva, de Roma. De 1912 a 1921 fue docente de filosofía social en el nuevo Instituto Internacional Angélicum, y, fundada la Universidad Católica de Milán en 1921, fue nombrado profesor de teología en la misma por deseo de Benedicto XV. En 1927 fue elegido rector del Angélicum y profesor de teología, pasando en 1936 al cargo de maestro del Sacro Palacio. Entre sus numerosos escritos, que reflejan la novedad de sus intereses teóricos, se han de notar *Elementa iuris naturalis internationalis* (Arezzo 1924), *L'attualità di S. Tommaso alla luce della critica moderna* (Nápoles ²1940), *Il rivelatore*, volumen 1.º de un curso universitario (Milán 1925, 4.ª ed. 1945), *Finalismo etico in S. Tommaso* (ibid. 1925), *Il problema della bellezza* (Arezzo 1926), *Rivelazione e filosofia* (Milán 1926), *Cattolicesimo e idealismo* (ibid. 1930), *Meditazioni filosofiche* (ibid. 1930), *Actualismus italicus et realismus*: Angelicum, y *L'uomo e lo Stato* (Roma 1946). La contribución más válida de Cordovani al neotomismo va ligada a la crítica de los varios sistemas del ontologismo e idealismo y a las relaciones entre religión y filosofía. *El actualismo* de Gentile encontró un adversario imparcial, que supo mostrar en el

realismo del Aquinate la vía segura para la justificación racional de la verdad natural y divina.

Entre otros numerosos investigadores dominicos destacan los que han llevado a cabo la *traducción italiana de la Suma teológica*, edición bilingüe con introducciones y notas en 24 esmerados volúmenes (Roma, Edit. Salani, 1951-1972).

Y en la actualidad brilla la figura del sabio dominico RAIMONDO SPIAZZI, nacido en 1918, profesor desde 1940 en el Angélicum, que en su fulgurante carrera de escritor de temas religiosos, teológicos y eclesiales ha dedicado meritorios trabajos a la filosofía tomista, como promotor de las ediciones de Marietti de los escritos de Santo Tomás, preparando él mismo los comentarios a los *Eticos* (Turín 1949) y *Políticos* (1951) y publicando *Santo Tommaso dopo il Concilio* (Roma 1966), la biografía *Santo Tommaso d'Aquino* (Roma 1974) con otras valiosas contribuciones.

Los jesuitas cultivaron en Italia, casi unánimemente, el tomismo auténtico, siendo los primeros propagadores de la renovación tomista Buzetti, los hermanos Sordi y Cornoldi, de quienes se habló antes (t.5. c.16 p.202ss). Destacan, ante todo, insignes profesores de la Universidad Gregoriana, donde desde León XIII se había implantado la doctrina tomista que realzó el cardenal Billot.

GUIDO MATTIUSI (1852-1925) enlaza directamente con esa primera tradición, pues tuvo por maestro en filosofía a Cornoldi, doctorándose luego en física en la Sorbona. Enseñó filosofía y ciencias en diversos centros, especialmente en la Universidad Gregoriana. Al ser creado Billot cardenal, pasó a sucederle en la cátedra de Teología dogmática (1912-1925). El nombre del P. Mattiusi está ligado a la redacción de *Las veinticuatro tesis tomistas* como su autor e inspirador. Fue él quien escribió a Pío X sugiriéndole la oportunidad de que la Santa Sede propusiese las principales aserciones de la doctrina filosófica de Santo Tomás, de modo que quien quisiera seguir fielmente al Doctor Angélico tuviese una norma directiva, enviándole un primer esbozo de ellas. El Papa le contesta pidiendo una redacción definitiva de las mismas, cuyo texto sometió a consulta de varios otros, y todavía somete las revisiones a su parecer (1910). La publicación del texto se demoró, pues no parecía que debía intervenir en ello la autoridad del Pontífice, hasta 1914, en que la Congregación de Estudios las promulgó, declarando que ellas «plane continent principia et pronuntiata maiora Sancti Doctoris», y en 1916 las propuso «veluti tutae normae directivae». El mismo Mattiusi publicó el primer comentario sobre las mismas: *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso* (Roma 1917). Había escrito también *Fisica razionale*, 2 vols. (Milán 1901), *Il veleno kantiano* (Monza 1907) y los tratados teológicos *De Verbo incarnato, De Deo uno et trino, De sacramentis* (Roma 1913-1915) con otros trabajos y numerosos artículos en las revistas [144].

[144] Elenco de las obras de Mattiusi en P. DEZZA, *Alle origini del Neotomismo* (Milán 1940); los documentos y cartas de Pío X a Mattiusi sobre las veinticuatro tesis tomistas,

El P. Mattiusi, en sus escritos, se mostró como un ingenio altamente especulativo y profundo conocedor de la filosofía de Santo Tomás, cuyos principios fundamentales supo formular con férrea lógica y del modo más sistemático y preciso a partir de la metafísica del acto y la potencia y de la real composición de esencia y existencia, pasando por la filosofía natural y la antropología hasta su culminación en la síntesis de la teología natural. Con ello señaló un cauce perenne entre las divergentes opiniones de la escolástica sobre el auténtico pensamiento de Santo Tomás. Su especulación se apoyaba sobre la base sólida de la experiencia, pues en su obra de *Física racional* muestra conocer los progresos de la ciencia de entonces, y sus análisis sobre las relaciones entre las ciencias físicas y la filosofía conservan aún validez actual. En el ensayo *El veneno kantiano* y en diversos artículos se muestra severo censor de las tendencias inmanentistas del neoidealismo italiano, enfocando el problema del conocimiento dentro de los justos límites del sano realismo.

Omitiendo otros numerosos investigadores y fieles seguidores del tomismo de la Universidad Gregoriana, como el insigne PAOLO DEZZA (1901), su antiguo rector, o los notables cultivadores de la filosofía de la ciencia y cosmología PETRUS HOENEN (1880-1961), F. SELVAGGI y V. MARCOZZI, mencionaremos otro centro muy vinculado desde un principio al estudio intenso de la filosofía tomista: el Aloysianum, Instituto y Facultad de la provincia nórdica de los jesuitas, que desde 1936 había fijado su sede en Gallarate, no lejos de Milán.

Figura de notable prestigio en ella fue CARLO GIACON, nacido en Padua en 1900. Terminados sus estudios, enseñó filosofía en la misma facultad de Gallarate, pasando más tarde a la Universidad Católica de Milán y terminando como profesor de historia de la filosofía desde 1958 en la Universidad de Padua. Su fecunda producción filosófica se centró primero en la escolástica decadente, con agudos análisis críticos de su génesis y desarrollo. Publicó la vasta obra *Guglielmo di Occam. Saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della Scolastica*, 2 vols. (Milán 1941), prosiguiendo con *La Seconda Scolastica*, 3 vols. (Milán 1944-1950), que comprende el estudio de los grandes comentadores de Santo Tomás desde el siglo XVI con Cayetano y Vitoria hasta los siglos XVII y XVIII. Son de notar sus trabajos sobre *Aristóteles* (Padua 1947), sobre *Plotino* (ibid. 1950) y sobre *Rosmini* (Génova-Milán 1960); sobre el racionalismo moderno, en *La causalità nel razionalismo moderno* (Milán-Roma 1954), y, finalmente, sobre el pensamiento contemporáneo con *Il problema della trascendenza. Saggi e studi di filosofia contemporanea* (Milán 1942). Entre sus estudios más teóricos se destacan *Le grandi tesi del tomismo* (Como 1945) y *Scienza e filosofia* (Como 1946), los ensayos *La verità cattolica*, 2 vols. (Como [3]1943) y el reciente volumen *Interiorità e metafisica*

en P. DEZZA, *La preparazione dell'enciclica Aeterni Patris*, en *Atti dell'VIII Congreso Tom. Intern.* I (Roma 1981) p.61-65. Cf. *Nel primo anniversario della morte di P. Mattiusi* (Udine 1926).

(Bolonia 1964), con otros ensayos y trabajos, sin olvidar su *Guida bibliografica del pensiero cristiano con particolare riguardo a la Scolastica medievale* (Milán 1943).

En conformidad con su especialidad docente, el P. Giacon es un investigador y profundo conocedor de la historia de la filosofía, que la ha recorrido en sus varias etapas. Pero esa historia la entiende no como simple fenomenología, sino en su momento doctrinal, como examen crítico de las doctrinas, cuya marcha y desarrollo los contempla desde su profunda convicción tomista. Ya en su primera obra sobre Occam, expone la formación del tomismo como el desarrollo lógico de todo el pensamiento helénico y cristiano y la expresión más alta y coherente de las intuiciones fundamentales de los grandes pensadores griegos y cristianos. En ella y en la siguiente: *La segunda Escolástica*, descubre las desviaciones del auténtico tomismo, que han llevado a los grandes comentaristas, sobre todo de la corriente de Suárez, al olvido y deserción de puntos fundamentales del sistema bajo el influjo del empirismo occamista, y, con ello, a un estéril eclecticismo metafísico. La «tercera escolástica», que es el neotomismo actual, vuelve a revalorizar esos puntos fundamentales, y de ese modo a situar la metafísica aquiniana en todo su vigor y vitalidad. En el trabajo *Las grandes tesis del tomismo*, el P. Giacon expone, con penetrante y lógica coherencia, dichas doctrinas básicas del tomismo, según el esquema de *Las 24 tesis* y desde el principio nuclear del acto y la potencia, que explica el devenir y la multiplicidad y contingencia de los seres finitos, llegando, a través de la distinción de esencia y existencia y la doctrina de la participación, al principio supremo del acto puro e infinito, raíz de la trascendencia y de todas las perfecciones del Ser subsistente. Por eso declara: «Los estudios teóricos e históricos me han llevado a la convicción de que el auténtico Santo Tomás está en las 24 tesis». Y con similar penetración histórica enfoca las direcciones del idealismo y existencialismo actuales con sus conatos fallidos de recuperar una metafísica del ser y del absoluto que no alcanzan a la verdadera trascendencia de Dios por desconocer las doctrinas tomistas de la abstracción, la analogía del ser, del acto y la potencia, y otras que en su propio significado habrían satisfecho las exigencias del pensamiento contemporáneo.

El nombre de C. Giacon va ligado, de manera especial, al llamado *Movimiento de Gallarate* o «Centro de estudios filosóficos entre profesores universitarios», constituido en el Aloysianum de los jesuitas, en 1945. El alma e iniciador del mismo parece haber sido dicho P. Giacon, que supo atraerse profesores prominentes como promotores del Centro (F. BATTAGLIA, U. PADOVANI, A. GUZZO, M. F. SCIACCA, L. STEFANINI), y del cual ha sido su secretario, organizando luego la secretaría en Padua. El Movimiento se inspira en una común visión cristiana del mundo y de la vida, abierta a una gran variedad de orientaciones, que en el diálogo encuentran fundamentales líneas para mantener la unidad de acuerdo con la cultura cristiana o espiritualista y la mutua comprensión de los pensadores.

Como actividad principal, el Movimiento ha organizado los «Convenios anuales de Gallarate», que se han tenido ininterrumpidamente sobre importantes problemas de la filosofía, a los que pronto fueron invitados y llevaron sus aportaciones representantes de otras naciones. Los trabajos y colaboraciones vienen siendo publicados en *Atti,* del que han salido a la luz veinte volúmenes (hasta 1967). El grupo, además, promueve una colección de textos de filósofos modernos y contemporáneos, llevando ya publicados numerosos tomos. Pero la producción más saliente del grupo es, sin duda, la famosa *Enciclopedia filosofica,* sobre todo en su segunda edición, enteramente reelaborada (Florencia, G. C. Sansoni, editor, 1967; la 1.ª ed., de 1950-1958], 6 volúmenes de más de 1.500 columnas apretadas cada uno), verdadero monumento, en cuya redacción figuran como colaboradores centenares de profesores eclesiásticos y seglares, es decir, casi todos los docentes filósofos de las universidades italianas. Como su gran animador aparece el P. Giacon, quien, con ayuda del grupo de dirección del Centro de Gallarate, ha logrado reunir todo el vasto equipo de redactores en una obra común de alto nivel filosófico, informativo y teórico, que hemos de aprovechar cuantos nos ocupamos en la materia. En su redacción teórica lleva la dirección dicho P. Giacon, que, sin duda, se ha servido de los jóvenes elementos de su Facultad para la confección, tan esmerada y exhaustiva, del ingente aparato bibliográfico de la obra. Y a sus cuidados se deberá, en gran parte, la inspiración no solamente cristiana, sino también neotomista, de todo el fondo ideológico de los estudios doctrinales e históricos que encierra [145].

De la Facultad de Filosofia de Gallarate procede otro ilustre jesuita: el veneciano ROBERTO BUSA, nacido en 1913, que después de treinta y cuatro años de investigación ha sorprendido al mundo cultural con su *Index Thomisticus* [146], ingente obra de 49 grandes volúmenes reuniendo 70.000 páginas con incontables análisis lexicográficos y lingüísticos de «todas las palabras de todas las obras de Santo Tomás», en parangón con más de 61 escritos de otros autores. «Todas las palabras están en él clasificadas, numeradas y contextuali-

[145] *Autopresentación* de *Tomismo e filosofia contemporanea,* en M. F. SCIACCA, *Filosofi italiani contemporanei* (Milán 1946) p.283-297; *La mia prospettiva filosofica,* en VARIOS, *La filosofia contemporanea in Italia* (Asti-Roma 1958) p.235-246; P. DALLE NAGORE, *I Convegni filosofici di Gallarate:* Divus Thomas (Plac.) (1949) p.408-422; A. MUÑOZ ALONSO, *El movimiento de Gallarate:* Augustinus (1957) p.77-87; C. GIACON, *I movimento di Gallarate; i dieci convegni dal 1945 al 1954* (Padua 1955); A. BABOLIN, *Il movimento di Gallarate; i dieci convegni dal 1955 al 1965* (Bolonia 1966), con bibliografía.

Otra obra similar en equipo procedente del grupo de Gallarate son los gruesos volúmenes de textos de la *Grande Antologia Filosofica.* Parti I: *Il pensiero classico;* II: *Il pensiero cristiano,* bajo la dirección de M. A. PADOVANI y A. M. MOSCHETTI, 5 vols. (Milán 1954); III: *Il pensiero della Rinascenza e della Riforma,* dirigida por M. F. SCIACCA, MOSCHETTI y M. SCHIAVONE vol. 6-11 (ibid. 1964).

[146] *Index Thomisticus,* publicado en Stuttgart (Verlag Frommann-Holzboog, 1974-1979). En la *Introducción* del vol 1 se dan abundantes referencias del modo de trabajo en equipo llevado a cabo por el P. Busa en su puesto de la Facultad de Filosofía.

zadas según la semántica, morfología y tipología del discurso», con ayuda de las técnicas de informática y lingüística contemporáneas (al margen de cualquier filosofía actual del lenguaje) y mediante el empleo de ordenadores americanos. Con ello ha erigido un monumento a la creatividad lingüística del santo Doctor en su triple momento de sistema verbal, sistema verbal-conceptual y sistema conceptual, con el análisis de cada palabra en sus usos, flexiones, familias, correlaciones y concordancias. En definitiva, un valioso instrumento para el estudio de Santo Tomás, que el P. Busa augura servirá de modelo para el estudio de otros autores como San Agustín, ilustrando desde el lenguaje su contenido doctrinal en una rama de investigación tan de moda en nuestro tiempo.

Los filósofos seglares e ilustres catedráticos de las universidades italianas, que cultivan la filosofía cristiana en variada dirección, son muy numerosos y la enriquecen con notable producción. Reiteramos la mención de los fundadores del grupo de Gallarate: FELICE BATTAGLIA (1902), notable jurista y filósofo de los valores; de ANTONIO GUZZO (1895), con su trayectoria tan compleja desde el neoidealismo a abundante producción de filosofía religiosa; de LUIGI STEFANINI (1891-1956), fundador de la *Rivista di Estetica*, teórico de arte y de metafísica personalista; de LUIGI PAREYSON (1918), especialista en estudios existencialistas y más aún de estética; de CARMELO OTTAVIANO (1906), autor de investigaciones sobre filosofía medieval y de una controvertida *Metafisica dell'essere parziale* (Padua 1942), de tendencia luliana.

El elenco de ilustres profesores universitarios de Italia seguidores del espiritualismo cristiano, y con frecuencia de la filosofía neoescolástica, podría prolongarse indefinidamente. Muchos proceden de las filas del neoidealismo, que va perdiendo ya su prepotencia, y cultivan aún motivos de su ficticia conceptualización espiritualista. Cabe citar aquí, al menos, los nombres más conocidos de N. PETRUZZELLIS, F. BARONE, V. MATHIEU, A BAUSOLA, G. VATTIMO, A. TOGNIOLO, G. MORRA, A. M. MOSCHETTI, G. SANTINELLO y tantos otros, activos colaboradores de la *Enciclopedia filosófica*, que cultivan en sus trabajos temas de historia filosófica, de estética o metafísica, y con frecuencia van enzarzados en largas discusiones [14].

En una dirección ajena a la neoescolástica debe consignarse otro pensador católico muy apreciado en medios del Vaticano en la época de Pablo VI. Es el profesor PIETRO PRINI, nacido en 1915, que estudió en Pavía, siendo discípulo de Sciacca y doctorándose en su Universidad con una tesis sobre la *Teosofía* de Rosmini (1942). En 1950, después de la terminación de la guerra, se trasladó como beca-

[14] Cf. M. SCIACCA, *Filosofi italiani contemporanei* (Milán [4]1963); ID., *La filosofia oggi* (Milán [4]1963); G. DURANTE, *La filosofia degli idealisti cattolicizzanti*: Gior. Crit. Filos. It (1939) n.5-6; C. GIACON, *Idealismo, trascendenza, religione*: Civ. Catt. (1937); F. ALESSIO *Studi sul neospiritualismo* (Milán 1953); S. ALBERGHI, *Metafisica e spiritualisti italiani contemporanei* (Milán 1960).

rio a París, donde oyó a los existencialistas católicos, en especial a G. Marcel, de cuyo pensamiento venía ocupándose. Comenzó a enseñar como encargado en la Universidad de Génova (1951) y después en la de Perusa, siendo desde 1965 titular de historia de la filosofía en la Facultad de Magisterio de Roma. Su producción filosófica se inicia con una serie de artículos coleccionados bajo el título *Itinerari del platonismo perenne* (Turín 1950). Su primera obra principal es *G. Marcel e la metodologia del inverificabile* (Roma, 1950), donde, al lado de una contribución histórica, se patentizan motivos de su propia reflexión, inspirada en el existencialismo, en cuya dirección se mantiene con los estudios *Esistenzialismo* (Roma 1952, trad. esp. Barcelona 1958) e *Historia del existencialismo* (1953, trad. esp. ibid.), de donde va a derivar hacia una tentativa de ontología: *Verso una nuova ontologia* (Roma 1957). En una segunda fase se perfila otra posición filosófica personal con *Discorso e situazione* (Roma 1961), que se desarrolla en un cierto humanismo con la obra *Umanesimo programatico* (Roma 1965). En *Cristianesimo e filosofia* (Perusa 1964), retocada en *Cristianesimo e ideologia* (Fossano 1974), así como en la reedición de la tesis *Rosmini postumo* (Roma [2]1970), aparece un esbozo de su filosofía religiosa. El pensamiento del profesor Prini, complejo y cambiante, viene, no obstante influido por su primera adhesión al existencialismo de Marcel. En pos de éste, y en reacción contra el «racionalismo epistemológico», llega a la conciencia explícita de la necesidad de recuperar el sentido de la singularidad de la existencia, abandonado por el idealismo y las ciencias, poniendo interés en divulgar la corriente existencial como forma de pensamiento y en sus componentes literarios. Se apoya también en Heidegger con su tentativa de una ontología que restablezca el nexo entre el problema individual y la pregunta, más universal, en torno al ser, no confinada a los esquemas aristotélicos, lo que le lleva a una primera formulación de su programa especulativo, consistente en la elaboración de una «ontología semántica», o una reflexión que hiciera exégesis de los «documentos ontológicos», es decir, «de la poesía y las grandes experiencias religiosas y morales que han renovado las perspectivas sobre las cosas y cambiado el sentido del mundo, abatiendo barreras y creando el lenguaje de nuevas civilizaciones». Con esto, en *Discurso y situación* llegó a sostener la pluralidad del uso teórico de la razón según las varias estructuras del discurso situado, ampliando la tradicional manera de entender la función racional del hombre, que concierne a servir de programación y guía de las modernas ciencias humanas de nuestra sociedad. En sus ensayos religiosos niega Primi al cristiano la posibilidad de plantearse una metafísica original: la única forma de filosofía cristiana sería la reflexión dentro del *Kerygma*, un filosofar teológico y rosminiano. Su última obra, *Il paradosso di Icaro* (Roma 1976), contiene una especie de reflexión estética vitalista, propiciando una educación de la vitalidad bajo las categorías del «propio cuerpo» que son *necesidad* y *deseo*.

Entre otros centros de promoción e investigación actual del to-

mismo ha de citarse también la *Academia Pontificia Romana de Santo Tomás*, que ahora ha cobrado mayor dinamismo bajo la dirección del cardenal dominico LUIGI CIAPPI, antiguo profesor del Angélicum; su activo vicepresidente, Mons. ANTONIO PIOLANTI, y su secretario, P. LUIGI BOGLIOLO, director de la revista *Salesianum*, órgano del Instituto salesiano de Roma. La Academia organizó el VIII Congreso Tomista Internacional (Roma, 8-13 sept. 1980), publicando los diez volúmenes de colaboraciones de dicho Congreso [148]. Su órgano principal de difusión es la revista *Doctor Communis*, en que colaboran también conspicuos estudiosos de la Universidad Urbaniana y otros centros romanos. Cerramos el largo elenco del tomismo italiano con la recensión de una figura de notoriedad internacional.

CORNELIO FABRO, nacido en 1911, es una figura eminente en el tomismo actual. Estudió en la Universidad Angélicum, siendo su «maestro» el P. Garrigou-Lagrange. En 1956 era profesor de filosofía en la Universidad Católica de Milán, pasando después a titular en la Universidad Lateranense y director de cursos en la Urbaniana. Desde 1965 es ordinario de filosofía teórica en la Universidad de Perusa. Su primera y fundamental obra: *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso* (Milán 1939, 3.ª ed. Turín 1963), obtuvo gran fama, a la cual siguió más tarde *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso* (Turín 1961, edic. franc. París 1960). Publicó después los volúmenes sobre la estructura del conocimiento, *La fenomenologia della percezione* (Milán 1941) y *Percezione e pensiero* (ibid. 1941, trad. esp. *Percepción y pensamiento*, Pamplona, Eunsa, 1978), a los que siguieron *Problema di Dio* (Roma 1953), *Problema dell'anima* (ibid. 1955), *La storiografia nel pensiero cristiano* (Milán 1953), *Breve introduzione al tomismo* (ibid. 1960), *Introduzione all'ateismo moderno* (ibid. 1964). Su interés por la filosofía de la época no fue menor. Imponiéndose en la lengua danesa, dio a conocer a Kierkegaard con la traducción, con largas introducciones, del *Diario*, 3 vols. (Brescia 1948) y versiones de otras obras del filósofo danés, publicando los estudios *Introduzione all'esistenzialismo* (Milán 1943), *Problemi dell'esistenzialismo* (Roma 1945), *Dell'essere all'esistente* (Brescia 1957). Son de notar también su escrito polémico con el P. Descoqs: *Neotomismo, Neosuarezianismo* (Piacenza 1941), la obra *De Kierkegaard a Marx* (Florencia 1952) y la redacción con otros del manual *Storia della filosofia*, 2 vols. (Roma 1954, trad. esp. Madrid 1965). Su amplio volumen *Tomismo e pensiero moderno* (Roma 1969) es una colección de sus artículos que remachan y profundizan más su especulación primera.

El P. Fabro se distinguió ya en el mundo de la filosofía tomista con su primera obra: *La metafísica de la participación en Santo Tomás*,

[148] MONS. A. PIOLANTI, *La Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso nel centenario della sua fondazione. Cenno storico e stato attuale* (Roma, Città del Vaticano 1980). En la misma Editora Vaticana publica los *Atti dell'VIII Congresso Tomistico*, 1980-1981 tomos 1-4 (de próxima aparición los t. 5-10, incorporados a su colección *Studi Tomistici* vols. 1-12, 1974-1981). De L. BOGLIOLO, *Ateísmo y cristianismo* (Madrid 1971).

presentando, algo antes que el P. Geiger, esta doctrina de la participación como nuclear en el sistema tomista. La participación descubre ya la estructura esencial de los entes y toda la metafísica del ser con el principio de la real distinción de esencia y existencia. Los entes finitos y contingentes implican una esencia que es potencia de ser, la cual recibe, en diversos grados limitados, el *actus essendi*, su actualización y perfección de ser, como participación creada del Ser inagotable e infinito que es el Ser subsistente y Acto puro de ser. La investigación del P. Fabro recoge, en un análisis severo y riguroso, las fuentes griegas de esta doctrina, mostrando que el elemento platónico y el aristotélico no se yuxtaponen eclécticamente en el tomismo, sino que se integran en una síntesis armoniosa, y manifiestan la originalidad de la elaboración de Santo Tomás con respecto a sus fuentes. La especulación del P. Fabro, que se centra sobre este tema básico y vuelve una y otra vez a profundizar en el análisis de los textos aquinianos, en los artículos recogidos en *Tomismo y pensamiento moderno*, acentúa aún más la posición de los neotomistas franceses, como Gilson y Maritain, sobre la primacía del *actus essendi*, o existencial, sobre la potencialidad de la esencia, que pasa a la realidad de *esse in actu* por el *esse actus*, y explica toda la problemática de la participación por la composición real de esencia y existencia y la causalidad del Acto puro creador. Y, con más vigor aún que Gilson, combate el esencialismo, en que los escolásticos han caído por olvido de este análisis del *esse* tomista, de donde vino su decadencia en el escotismo y nominalismo, primero, y, más tarde, en el racionalismo formalista, origen y raíz de la filosofía moderna.

En correspondencia con esta filosofía del ser, desarrolla Fabro su doctrina sobre la estructura de la conciencia, primero con larga descripción de la *fenomenología de la percepción*, en esmerado estudio que sigue de cerca la teoría de la *Gestalt*, y luego con difusos análisis sobre la percepción y el pensamiento, que, a través de la objetividad fenoménica y la intencionalidad del pensar, viene a construir un *realismo gnoseológico de la experiencia sobre base funcional*, que es el realismo moderado aristotélico-tomista. La vasta producción del P. Fabro resalta tanto por su empuje especulativo como por su constante recurso a la historia de los problemas, como aparece en su monografía *El alma*, que traza un largo recorrido sobre la concepción del alma desde los griegos y la patrística hasta la escolástica y la filosofía moderna. Sus estudios sobre el existencialismo, que le muestran como un profundo conocedor de Kierkegaard y Heidegger, revelan su fina sensibilidad por las instancias vivas de la filosofía actual y su esfuerzo, presente en sus diferentes ensayos, por acoger y valorar los aspectos positivos del pensamiento modernos examinados a la luz de la filosofía perenne. Así, admirando la profunda preocupación religiosa de Kierkegaard, padre del existencialismo, a la vez que nota la ambigüedad de su dialéctica, piensa que se ha de reconducir la exigencia existencialista a la gran corriente del espiritualismo. En la base del existencialismo se encuentra la inquietud y la angustia, que

trasluce la eterna e insatisfecha sed humana de Dios. En el análisis de la obra *Del ser al existente* reconoce la recta dirección de su filosofar hacia el descubrimiento de la verdad del ser, sin haber alcanzado la auténtica trascendencia por sus falsos presupuestos de una fenomenología subjetivista.

Decidamente, el tomismo actual italiano marcha a la cabeza y ha superado el movimiento tomista francés de los años treinta.

En España e Hispanoamérica.—Hasta ahora hemos expuesto el desarrollo de la filosofía cristiana de este siglo solamente de los países de lengua francesa e italiana. Sin duda, sus pensadores han sido los pioneros en este renacimiento de la filosofía cristiana, y máxime del neotomismo, cuyos escritos e investigaciones se han difundido por los restantes países, configurando el núcleo mayor y la orientación de la filosofía cristiana del mundo actual. Pero es obvio que en los demás países católicos, en su mayoría o en minorías considerables, esta filosofía cristiana también se ha extendido y obtenido a veces gran vitalidad. Solamente la bibliografía tomista del siglo XX ha sido de sorprendente desarrollo; en 1920 y (según cómputos hechos por Van Steenberghen sobre las reseñas bibliográficas) se contaban 2.000 títulos para el período 1800-1940. En 1940 se contaban 4.764 títulos más, y hoy (1974) debe de haber rebasado los 15.000 títulos[149]. Lo que, naturalmente, se refiere a la producción del mundo entero.

En el sector hispánico era común el cultivo de la filosofía neotomista en el siglo pasado, sobre todo desde la restauración leonina, no sólo en los medios eclesiásticos (con sus variantes suareziana, agustiniana y escotista), sino también en amplios círculos de seglares, profesores y apologistas, como se ha expuesto en su lugar (cf. t.5 c.16 p.612ss). Y un empuje semejante va a recibir en nuestro siglo.

Cabe citar, ante todo, al insigne teólogo y filósofo dominico NORBERTO DEL PRADO (1852-1918), que enseñó en la Universidad de Friburgo de Suiza, y que con su obra *De gratia et libero arbitrio*, 3 vols. (Friburgo 1907), de tan recia contextura metafísica, reanimó las tradicionales disputas sobre la libertad y su conciliación con la vida de la gracia. Publicó luego otra no menos famosa: *De veritate fundamentali philosophiae christiane* (Friburgo 1911), que se adelanta al actual movimiento neotomista en proclamar, como verdad fundamental en el sistema de Santo Tomás, la doctrina de la real composición de esencia y acto de ser o existencia en las criaturas, que determina la estructura de los entes finitos y abre en la metafísica del ser la base para las pruebas de la existencia de Dios y para el conocimiento del Ser divino y su trascendencia.

Citemos también, por su influencia, al P. MANUEL BARBADO (1884-1945), que estudió en Madrid ciencias biológicas con Ramón

[149] F. VAN STEENBERGHEN, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale* (Lovaina 1974) c.5 p.212.

y Cajal y fue profesor en el Angélicum, de Roma, de la naciente disciplina de psicología experimental. Tornó a Madrid como director del Instituto Luis Vives de Filosofía (CSIC), encauzando la vitalidad de este centro hacia los estudios de la filosofía tomista. Publicó *Introducción a la Psicología experimental* (Madrid 1928, 1943), editándose después sus trabajos póstumos: *Estudios de Psicología experimental*, en 3 vols. (Madrid 1946). Su hermano Mons. FRANCISCO BARBADO, que llegó como obispo de Salamanca en 1943, fue el gran impulsor de la recién fundada Universidad Pontificia, ampliando su radio de acción con nuevas disciplinas y reclutando profesores e investigadores que enseñasen con libertad bajo la inspiración del saber tomista. Fue, asimismo, quien apoyó el proyecto de los directores de la Biblioteca de Autores Cristianos y estimuló al grupo de profesores dominicos para la redacción de la *Suma teológica bilingüe* (texto latino crítico de la edición Leonina, con versión española y amplias e iluminadoras introducciones), que apareció en 16 gruesos volúmenes (Madrid, BAC, 1947-1960), y que constituyó un instrumento valiosísimo para el estudio y difusión del tomismo en lengua española.

Por su especial influencia en la vitalidad del tomismo actual no se debe olvidar a otro insigne dominico: P. ANICETO FERNÁNDEZ (1895-1981), profesor en el Angélicum (1932-1946) y maestro general de la Orden en el período de 1962-1974. Había publicado, junto a un *Curso de cosmología*, una larga serie de artículos y colaboraciones sobre temas de filosofía, en que ilustra con frecuencia su tesis favorita de la unidad y mutua compenetración de las ciencias y de la filosofía, formando el cuerpo armónico del humano saber. En la época posterior hicieron gran impacto sus discursos de elogio entusiasta y honda valoración de la filosofía de Santo Tomás, como capaz de dar respuesta adecuada a los interrogantes de la cultura moderna. Su última y memorable empresa fue la organización del Congreso Internacional con motivo del VII centenario de la muerte de Tomás de Aquino (Roma-Nápoles, 17-24 de abril de 1974), que reunió en sus sesiones a más de 1.500 estudiosos del tomismo del mundo entero, significando nueva apoteosis del santo Doctor. El P. Aniceto llevó a cabo la rápida pubicación de los *Atti* del Congreso, que constituyen «una enciclopedia *aggiornata* y viva del pensamiento del Angélico Doctor» y «ponen en clara evidencia cuál ha sido la respuesta del mundo cultural al examen en clave moderna del pensamiento del Aquinate»[150].

SANTIAGO RAMÍREZ DE DULANTO (1891-1967), tan admirado por el P. Aniceto, es reconocido, de modo unánime, como eminente filósofo y teólogo, uno de los mejores intérpretes del pensamiento

[150] *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario. Atti del Congresso Internazionale.* Volúmenes 1-9, conteniendo cinco mil páginas con cuatrocientos diez colaboraciones de autores de cincuenta países (entre las cuales, la del entonces cardenal Wojtyla) (Nápoles, Edizioni Domenicane Italiane, 1975-1978) (distribuidos por Herder, Roma, y D'Auria, Nápoles). Semblanza y bibliografía completa en J. R. LEBRATO, coordinador, *Aniceto Fernández. Recuerdos y testimonios* (Roma 1981).

de Santo Tomás, y cuya influencia ha sido decisiva en el renacer, sobre todo el español, de la metafísica tomista más depurada.

Nacido en el condado de Treviño (Burgos), estudió humanidades y filosofía en el seminario de Logroño, e ingresó después en la Orden dominicana (vocación especialmente sugerida por el amor a Santo Tomás), profesando en 1912. Cursó teología un año en Salamanca, pasando a completarla en el Angélicum, de Roma, donde inició su labor docente como profesor de filosofía (1917-1920). Profesor luego de teología en San Esteban de Salamanca (1920-1923), de donde pasó a enseñar moral especulativa en la Universidad de Friburgo de Suiza (1923-1945). De regreso a España, sucedió al P. M. Barbado como director del Instituto Luis Vives de Filosofía, del CSIC, puesto al que renunció (1945-1947); no obstante, continuó presidiendo oposiciones a cátedras de filosofía. Fue luego regente de estudios y presidente de la Facultad de San Esteban de Salamanca casi hasta el final de su vida (1947-1965), donde dictó cursos monográficos en dicha Facultad, en la Universidad Pontificia y en centros extranjeros, especialmente de Estados Unidos. Su especial capacidad filosófica pronto se dio a conocer por sus dos series de artículos en *Ciencia Tomista*: *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam* (1921-1922, ed. aparte, Salamanca 1922) y *De ipsa philosophia in universum* (1922-1923, trad. esp. *El concepto de filosofía,* Madrid 1954), que le dieron renombre internacional. De su ingente *Curso de moral filosófico-teológica* sólo publicó el primer tratado: *De hominis beatitudine,* 3 vols. (Madrid 1942-1947). El P. Ramírez era muy reacio a publicar los frutos de sus lucubraciones, y casi todos los restantes escritos surgieron de su pluma por presiones o insistentes peticiones. De este modo publicó *Doctrina política de Santo Tomás* (Madrid 1951), *El derecho de gentes* (Madrid 1955), *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común* (ibid. 1956), *Deberes morales con la comunidad nacional y con el Estado* (ibid. 1962) y especialmente su libro *La filosofía de Ortega y Gasset* (Barcelona 1958), que ofrece una síntesis sistemática del pensamiento de Ortega, pero cuyo juicio crítico sobre el valor del sistema orteguiano dio origen a una viva polémica con algunos de sus discípulos, con las réplicas del P. Ramírez en *¿Un orteguismo católico?* (Salamanca 1958) y *La zona de seguridad* (ibid. 1958).

A ello se añaden otros notables trabajos, artículos y colaboraciones sobre variados temas filosóficos, de una manera especial los dos estudios en que nuestro filósofo ha valorado de modo magistral y con inmensa erudición el método, la doctrina y la secular autoridad del Angélico Doctor en las dos exposiciones *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis* (Salamanca 1952) e *Introducción general a la Suma teológica* (en *Suma teológica bilingüe* t.1 [Madrid, BAC, 1947], ed. aparte BAC, 1975). Y se ha emprendido, bajo los auspicios del citado Consejo Superior de Investigaciones Científicas, la publicación póstuma de aquel inmenso *Curso de comentarios a la Suma teológica* en su parte moral, explicado en Friburgo y dejado en notas por el autor, que, si bien interrumpida, se ha salvado, con los diecisiete volúmenes

publicados de los cuarenta previstos, la parte más importante del manuscrito en lo que concierne a la especulación de antropología filosófica[151].

Ello servirá para dar a conocer más en los medios especializados el extraordianrio valor del P. Ramírez en filosofía y teología católicas como uno de los representantes más altos del tomismo actual, que puede parangonarse con los más eminentes de todos los tiempos. Al menos eso debe decirse dentro de la sabiduría perenne de Santo Tomás, que él tan admirablemente conoció. Preparado el clima cultural español de la posguerra, bajo esta y otras influencias, surgieron notables seguidores de la filosofía tomista entre los profesores universitarios, que cultivaron con afán la investigación metafísica. Son, entre otros, LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS (1912-1980), ANGEL GONZÁLEZ ALVAREZ (1916), ANTONIO MILLÁN PUELLES (1921), ADOLFO MUÑOZ ALONSO (1915-1977), JESÚS GARCÍA LÓPEZ (1924), JAIME BOFILL Y BOFILL (1910-1965) y otros, cuya recensión y valoración de escritos, ya preparada, se omite en razón de brevedad. Mencionemos a otro metafísico barcelonés, el jesuita JUAN ROIG GIRONELLA (1912-1980), insigne investigador, que enseñó largos años metafísica en la Facultad de Filosofía de la Compañía y ha dejado abundante producción de libros y artículos sobre multitud de cuestiones de la filosofía tradicional y las corrientes del pensamiento actual. Desde su primera formación suareziana evolucionó hacia un estudio más directo de Santo Tomás y un tomismo auténtico. Los jesuitas de España cultivan, en general, la filosofía neoescolástica desde la propia tradición suareziana, como lo patentiza su moderno y vasto curso latino *Philosophiae Scholasticae Summa*, 3 vols. (Madrid, BAC, 1957-1959), obra de un grupo de profesores de sus Facultades en España que, siguiendo el estricto método escolástico, recogen, con inmensa erudición, orden y claridad, todo el legado de la filosofía clásica, manteniendo las tesis típicas que se apartan de Santo Tomás.

Y en el panorama filosófico-jurídico español llama la atención la casi unanimidad con que nuestros teóricos juristas han sostenido y clarificado la doctrina clásica del *derecho natural* en su fundamentación sobre el espiritualismo antropológico cristiano y en la validez universal de sus normas, sin connivencia con el positivismo jurídico. Esto se puede apreciar desde el magno tratado de A. MENDIZÁBAL Y VILLALBA, que durante tanto tiempo estuvo vigente como texto, hasta los numerosos profesores que han escrito sus obras

[151] J. RAMÍREZ, *Opera omnia*. I: *De ipsa philosophia in universum*, 2 vols.; II: *De analogia*, 4 vols; III: *De hominis beatitudine*, 5 vols., IV: *De actibus humanis*, 1 vol.; V: *De passionibus animae*, 1 vol.; VI: *De habitibus in communi*, 2 vols.; *De donis Spiritus Sancti*, 1 vol. Editio praeparata a P. VICTORINO RODRÍGUEZ, O.P. (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1970-74). Se han de completar con las traducciones de algunos otros escritos, como *La esencia de la esperanza cristiana* (Madrid 1960), *La prudencia*, etc. Cf. bibliografía completa, datos bibliográficos y semblanzas de ilustres admiradores en SANTIAGO RAMÍREZ, O.P. *In memoriam* (Salamanca 1968).

sobre filosofía del derecho, derecho natural y temas afines[152].

Nuestro propósito era dar una idea del movimiento neotomista en su sentido riguroso y en sus más salientes cultivadores. Pero ello no agota toda la filosofía cristiana en este siglo. Suscribimos las aserciones del escritor francés Alain Guy: «La primera mitad del siglo XX español, desde el punto de vista filosófico, nos hace asistir a una explosión de talentos e investigaciones». Y seis años después, en apéndice a la versión española de la obra, constata «la inmensa y variada producción de la filosofía española más reciente», que en este lapso venía apareciendo en obras y figuras nuevas[153].

Ahora bien: la inmensa mayoría de esa producción se encuadra en los cauces de la filosofía cristiana o no disiente de su inspiración. Los escritores eclesiásticos, que son los más, siguen en sus estudios teóricos la doctrina neoescolástica en el neotomismo o en alguna de sus variantes, suareziana, escotista, agustiniana. Y los filósofos seglares, también muy numerosos, se inspiran, de preferencia, en motivos de sus «maestros pensadores»: Unamuno, Ortega, Zubiri. Los dos primeros se alinean sea en la temática religiosa cristiana, aunque en radical desviación (Unamuno), sea en la cultura humanista nacida del cristianismo (Ortega); y Zubiri se adentra de manera original y ecléctica en la metafísica clásica, con posterior adhesión de católico ferviente a los temas de Dios y la revelación. Por otra parte, sus discípulos y admiradores soslayan los motivos de crítica religiosa de aquéllos. Se mueven, por tanto, en la trayectoria del espiritualismo y personalismo cristiano en sus lucubraciones lógicas, estéticas o de carácter antropológico-cultural y sociológico.

La visión completa de la filosofía cristiana española tendría que incluir el sinnúmero de autores ligeramente recensionados en nuestra obra conjunta *Historia de la filosofía española* (t.2 c.25-27), con una importante ampliación preparada para su reedición, o en otras mayores que han expuesto con más amplitud el tema. A ellas nos remitimos, sin poder dedicar aquí más espacio[154]. Sólo se excluyen los grupos de «nuevos filósofos» surgidos en nuestra patria desde la dé-

[152] Son, entre otros: S. MINGUIJÓN, E. GÓMEZ ARBOLEYA, J. BENEYTO PÉREZ, L. LISSARRAGUE, L. SÁNCHEZ AGESTA, E. GALÁN GUTIÉRREZ, F. J. CONDE, J. CORTS GRAU, T. FERNÁNDEZ MIRANDA, G. R. YURRE, A. TRUYOL SERRA, S. FUEYO ÁLVAREZ, E. ELÍAS DE TEJADA, J. LUÑO PEÑA, E. SERRANO VILLAFAÑE, M. SANCHO IZQUIERDO y otros muchos. Baste citar en estos años al incansable escritor en temas jurídicos y sociales JUAN VALLET DE GOYTISOLO, fundador de la revista *Verbo* y la editorial Speiro, que de continuo nos sorprende con nuevas aportaciones.

[153] ALAIN GUY, *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*, vers. esp. (Buenos Aires 1966) p.200 286.

[154] G. FRAILE-T. URDÁNOZ, *Historia de la filosofía española* t.2 c.25-27 (Madrid, BAC, 1972), cf. ALAIN GUY, *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui. Époques et auteurs* (Tolosa, Privat, 1956, vers. esp. 1966); A. LÓPEZ QUINTÁS, *Filosofía española contemporánea* (Madrid, BAC, 1970); IVO HÖLLHUBER, *Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereicht* (Munich 1967). Véase en apéndice de la obra de LÓPEZ QUINTÁS (p.700-710) la larga serie de centros de estudios de filosofía, revistas filosóficas e innumerables pensadores y escritores de filosofía en toda España, distribuidos por sectores.

cada de los setenta, que copian servilmente las corrientes actuales del marxismo, de la filosofía analítica del mundo anglosajón y del neopositivismo lógico y lingüístico, llenando nuestra literatura con traducciones extranjeras de esta índole, y rechazan con desdén, como «piezas de museo», no ya sólo la tradición cultural hispana, sino la filosofía perenne de todos los siglos. Son «pensadores» que no pasan sino a la historia periodística.

La filosofía de lengua española del siglo XX se prolonga enormemente en el mundo hispanoamericano. Aparte de los preclaros pensadores hispánicos que emigraron al Nuevo Continente e ilustraron sus universidades, desarrollando allí su más intensa actividad intelectual, con inmensa influencia en la eclosión de su filosofía, en aquellos países se ha dado un extraordinario florecimiento filosófico con multitud de pensadores autóctonos. La obra reciente de un escritor italiano, SERGIO SARTI [155], presenta un brillante y completo panorama de la filosofía y filósofos en Hispanoamérica, en exposición histórica de las corrientes y en estudio biográfico, con valoración del pensamiento de cada uno de los autores, incorporando en su entramado los pensadores hispanos allí residentes.

En su exhaustiva recensión figuran pensadores de todas las repúblicas hispanoamericanas. Naturalmente, la gran masa de estos filósofos se concentra en Argentina y después en México, naciones de más arraigada tradición filosófica.

Solamente aludimos al movimiento neotomista, que ha tomado gran expansión en toda América latina, partiendo de Argentina. En esta nación, si en las dos primeras décadas reinaba aún el positivismo del siglo anterior, pronto perdió su vigencia y se hizo prevalente un espiritualismo cristiano, que tuvo su plena eclosión en un acendrado tomismo. En este resurgir tomista jugó un papel fundamental TOMÁS D. CASARES, nacido en la provincia de Buenos Aires, en 1895, que desde 1915 comenzó a defender el tomismo siendo profesor de la Universidad. En 1922 fundó los famosos *Cursos de Cultura Católica*, una institución privada de carácter docente que mantuvo viva, junto con un catolicismo militante, la enseñanza de la filosofía de Santo Tomás. Fue su gran foco de irradiación, donde se formaron los mejores seguidores del tomismo.

Su continuador, OCTAVIO NICOLÁS DERISI, debe figurar en primera fila en el ámbito del tomismo internacional. Nació en 1907, en la provincia de Buenos Aires. Estudió en el seminario, doctorándose en teología. Ordenado sacerdote, enseñó primero en el seminario

[155] SERGIO SARTI, *Panorama della filosofia ispanoamericana contemporanea* (Milán 1976). Otras síntesis históricas: J. L. ABELLÁN, *Filosofía española en América* (1936-1966) (Madrid 1966); IVO HÖLLHUBER, o.c., A. GUY, o.c., E. NICOL, *El problema de la filosofía hispánica* (Madrid 1961); L. RECASENS SICHES, *El pensamiento filosófico social, político y jurídico de Hispanoamérica*, apéndice en *Filosofía del derecho en G. del Vecchio*, trad. esp. (México 1946); L. FARRÉ, *Cincuenta años de filosofía en Argentina* (Buenos Aires 1949); A. CATURELLI, *La filosofía en la Argentina actual* (Buenos Aires 1971); F. LARROYO, *La filosofía americana. Su razón y sinrazón de ser* (México 1958).

mayor de La Plata desde 1934. En 1938 se doctoró en filosofía en la Universidad de Buenos Aires, y asumió la dirección de los Cursos de Cultura Católica, donde enseñó diversas disciplinas hasta 1948 siendo luego profesor de la Universidad. Fundó en 1946 la revista *Sapientia*, una de las más prestigiosas en filosofía del hemisferio, y en 1956 la *Revista de Filosofía*. En 1947 y en 1954 realizó giras por Europa, dando conferencias en Madrid, París y Roma, y dictó en 1949 un curso en la Universidad Católica de Brasil. Privado de los cargos universitarios en 1955, fundó la Universidad Católica de Buenos Aires, de la que es docente y rector. Su producción filosófica es muy vasta. Entre sus obras destacan: *Filosofía moderna y filosofía tomista* (Buenos Aires 1941), *Los fundamentos metafísicos del orden moral* (ibid. 1941, 3.ª ed. 1969), *Lo eterno y lo temporal en el arte* (ibid. 1942), *Concepto de la filosofía cristiana* (ibid. 1942), *Ante una nueva Edad Media* (ibid. 1944), *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás* (ibid. 1945), *La persona: su esencia, su vida, su mundo* (ibid. 1950), *Tratado de existencialismo y tomismo* (ibid. 1956), una extensa confrontación crítica de la doctrina existencialista desde los principios tomistas, *Ontología y epistemología de la historia* (ibid. 1958), *Agustinismo y tomismo* (ibid. 1959), *Metafísica de la libertad* (ibid. 1961), *Filosofía de la cultura y de los valores* (ibid. 1963), además de estudios monográficos sobre Croce, San Agustín y el último Heidegger, numerosos artículos y colaboraciones en congresos y de haber promovido y prologado traducciones de Maritain, Garrigou-Lagrange, Gilson y otros tomistas franceses en cuya línea se ha formado más su pensamiento.

Mons. Derisi es uno de los expositores e intérpretes más claros, profundos y coherentes del sistema tomista en clave moderna y en todo el arco de sus grandes principios gnoseológicos, metafísicos y morales. El punto de partida de todo conocer es la experiencia sensible, donde la inteligencia capta la esencia objetiva de los entes materiales a través de los tres grados de abstracción y de inmaterialidad hasta la extrema universalidad del ser análogo; la existencia es captada indirectamente en el juicio. La esencia finita es indiferente a la existencia y en potencia para recibir el acto de ser. Pero de hecho existe, lo que implica su participación de Dios, que es el Ser por sí. Es en esta ontología trascendente donde Derisi funda su magnífica exposición de los principios metafísicos del orden moral, anclados en el Bien divino como fin supremo; y en ella funda, también coherente, su filosofía de la persona, constituida por la espiritualidad y actuándose en los tres ámbitos de la libertad: la actividad *contemplativa*, la actividad *moral* y la actividad *técnico-artística;* ámbitos que abren la vía a su triple trascendencia: objetiva, real y divina, siendo esta última el coronamiento de la persona, que, dirigiéndose a Dios en su obrar, obtiene su completa realización y plenitud.

Todo ello conduce a Derisi a sostener un humanismo que no puede ser sino cristiano si quiere ser humanismo. Así su vasta exposición de la filosofía, que se desenvuelve en unidad armónica, en continua fidelidad a Santo Tomás y en aguda crítica de las corrien-

tes actuales del existencialismo e inmanentismo, se configura, a la vez, como ontológica y teocéntrica. «Onto y teocentrismo es el fundamento metafísico del humanismo», concluye en su obra fundamental, *La persona humana*. A la actividad incansable de Mons. Derisi se debe la formación de sólida escuela y la difusión del mejor tomismo en Argentina y en América latina.

ALBERTO CATURELLI, amigo y colaborador de Derisi, es otro de los puntales del movimiento neotomista y de filosofía cristiana en Argentina. Nació cerca de Córdoba en 1927 y cursó sus estudios en esta ciudad, donde ha fijado su residencia. Pronto llegó a ser docente en la Facultad de Filosofía de la Universidad, y fue nombrado luego director del Instituto de Filosofía. Ha publicado ya numerosas obras, entre las cuales cabe citar: *Cristocentrismo. Ensayos sobre el hombre cristiano* (Córdoba 1957), *El filosofar como decisión y compromiso* (ibid. 1958), un estudio sobre Donoso Cortés (1958), *El hombre y la historia* (Buenos Aires 1959), otro ensayo sobre la filosofía de Sciacca (1959), *Breve ensayo sobre el ser* (1961), *Lecciones de metafísica* (1964), *La filosofía* (1966), *En el corazón de Pascal* (1970), *La filosofía en la Argentina actual* (Buenos Aires 1971), *Cultura y cristianismo* (ibid. 1971).

El pensamiento filosófico de Caturelli, aunque de inspiración tomista, está dominado, sobre todo, por su ferviente impulso hacia el espiritualismo cristiano y se ha dirigido hacia variados temas históricos y humanistas. De su encuentro con Sciacca y sus doctrinas deriva su especial tendencia hacia el agustinismo, e incluso hacia Pascal y Rosmini, en una dirección voluntarista y del ideal del amor, sin abandonar, en lo sustancial, la metafísica tomista del ser.

Caturelli se ha distinguido por su talento organizativo e iniciativas en generosa entrega a la difusión de la cultura católica. Ha fundado, el año 1969, la revista *Eidos*. Fue el principal organizador del II Congreso Nacional de Filosofía, que tuvo lugar en Córdoba, en 1971, uno de los acontecimientos culturales de mayor resonancia en América latina. Y su nombre va ya ligado al otro magno acontecimiento: el llamado *I Congreso Mundial de Filosofía Cristiana* (octubre de 1979), que reunió en Embalse (Córdoba) unos 600 estudiosos del mundo, de los cuales la mayoría eran filosófos de América latina. Caturelli fue el alma y organizador de esa magna asamblea, bajo la dirección de la Sociedad Católica Argentina de Filosofía, presidida por Mons. Derisi. Y ha llevado a cabo la publicación de las *Actas* —discursos, ponencias y comunicaciones—, que suman cinco grandes volúmenes y esclarecen desde una óptica moderna la *perennis philosophia*, casi unánimemente profesada por los congresistas[156].

Numerosos *pensadores mexicanos*, siguiendo a sus maestros ANTO-

[156] *La filosofía del cristiano, hoy (Vetera novis augere). Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana*. Vol.I: *Inauguración*. II: *Santo Tomás y la restauración de los estudios filosóficos*. III: *La filosofía cristiana*. IV: *La metafísica cristiana*. V: *Filosofía y cristianismo* (Córdoba, [Argentina] 1980).

NIO CASO (1883-1946) y JOSÉ VASCONCELOS (1882-1959), llamado uno de los profetas de América, cultivan y propagan abiertamente la filosofía cristiana y el neotomismo. Sobresalen OSVALDO ROBLES, nacido en 1904, y que ha ocupado la cátedra de Metafísica en la Autónoma de México. Discípulo de Caso, defiende el tomismo en sus obras *El alma y el cuerpo* (México 1935), *Antropología filosófica* (1942), *Propedéutica filosófica* (1943), *Introducción a la filosofía científica* (1948) y combate duramente a los neokantianos y freudianos, allí tan florecientes. JOSÉ RUBÉN SANABRIA, que en su *Filosofía del Absoluto* (México 1966) se eleva a una especulación profunda sobre la filosofía del ser, las pruebas de la existencia de Dios y la exposición de la trascendencia divina como fundamento de los entes finitos. Asimismo AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, nacido en 1923, doctorado en la Universidad de Madrid, profesor y rector ahora de la Universidad de Monterrey. Ha recorrido numerosos países dando conferencias y asistiendo a congresos filosóficos. Su producción es ya muy copiosa. Además de escritos jurídicos, de historia filosófica y ensayos culturales, ha publicado trabajos de filosofía teórica, especialmente *Fundamentos de antropología metafísica o filosofía del hombre* (1957), *Filosofía del Quijote* (1959), *Ideario filosófico* (1961), *Towards an integral Philosophy of Man* (Nueva York 1965), *Metafísica de la muerte* (1965). En ellos expone una filosofía del hombre sobre la plataforma tomista, pero extendiéndose a motivos muy varios y originales ligados con el espiritualismo, altamente religioso, de Sciacca y el personalismo de su amigo Caturelli. Define la filosofía como «propedéutica de salvación», ya que el hombre, en su «desamparo ontológico», sólo recibe su «plenitud subsistencial» por su dirección y caminar hacia Dios. En suma, un humanismo que ha de ser investido de un sentido teocéntrico: la *vocación* humana desemboca en la *invocación* a Dios. Todo culmina en la dimensión religiosa del hombre, en la sed de Dios, inserta en el ánimo humano de un modo esencial. Ha publicado recientemente un original y extenso *Tratado de Metafísica. Teoría de la Habencia* (México 1982), que ha provocado polémica por su extraño enfoque desde su personal concepto de la *Habencia*, que en realidad no es sino el ser o existencia, por lo que la exposición es sustancialmente tomista. Por fin, se ha de recordar al P. STANISLAVS LADUSANS S.I., principal representante del tomismo en la magna nación de Brasil, profesor en la Facultad de Filosofía de São Paulo y presidente de la Asociación Católica Interamericana de Filosofía, que tuvo la iniciativa del Congreso de Filosofía Cristiana antes narrado y promueve activamente el pensamiento católico y tomista en su país.

En los países de lengua alemana e inglesa.—Nos limitamos a muy breves referencias en estos países, restringidas a autores de más nota. En ellos se ha cultivado el neotomismo casi exclusivamente en los medios eclesiásticos, si bien fuera de él se han producido figuras de gran relieve. De los pensadores que han seguido un

espiritualismo cristiano bajo la inspiración de la fenomenología y del existencialismo teísta se ha dado cuenta en su respectivo lugar (cf. t.6 c.11 p.406-410; c.16 p.752-756).

GALLUS MANSER (1866-1950), el dominico suizo que fue profesor de metafísica en la Universidad Católica de Friburgo de Suiza desde su fundación (1899-1942), merece ser citado por su obra *Das Wesen des Thomismus* (Friburgo 1932, 3.ª ed. 1949), que le ha dado renombre internacional. En ella expone y clarifica, con gran lucidez y amplio conocimiento de la tradición escolástica, el sistema metafísico de Santo Tomás desde su principio fundamental, *la doctrina del acto y la potencia,* una concepción clave que permite encontrar la solución de los grandes problemas metafísicos: los universales, la causalidad, el conocimiento por analogía, la creación, la premoción, la individuación. La tesis de Manser no se opone en nada a la de su colega español en la misma Universidad N. del Prado. La noción de acto y potencia es más universal, y se aplica también a todo el ámbito de los entes compuestos: de materia y forma en las naturalezas materiales, de sustancia y accidentes, y a todo el campo de la actividad de las potencias. La composición de esencia y acto de ser o existencia (que se incluye en ella) sigue siendo verdad fundamental para determinar la estructura metafísica de los seres creados, su radical distinción del Ser divino o Acto puro y su participación de El por creación. El P. Manser insiste tanto como Del Prado en esta fundamentalidad de la real composición de esencia y existencia, desde la cual esclarece la trascendencia de Dios, su relación causal con el mundo y la ascensión a su conocimiento por las cinco vías tomistas. Por eso adopta una actitud polémica frente a críticos recientes de estas nociones básicas del tomismo. La obra del P. Manser, que desde lo alto de los principios y con documentación histórica masiva ha esclarecido con nueva luz la coherencia del sistema tomista, ha ejercido especial influencia en el neotomismo de nuestra patria con su traducción española [157].

Se ha de notar también, por su influencia formadora, la obra manual del benedictino austriaco JOSEPH A. GREDT (1863-1940): *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae,* 2 vols. (Roma 1901, 13.ª ed. Friburgo 1961), que después la presentó en alemán: *Die aristotelisch-thomistische Philosophie,* 2 vols. (Friburgo 1935). El P. Gredt se había formado en Roma con el dominico P. Lepidi y enseñó largo tiempo

[157] TRADUCCIÓN ESPAÑOLA. — *La esencia del tomismo* (Madrid, CSIC, 2.ª ed. 1953). El P. Manser defiende sus tesis en polémica contra la obra del jesuita L. FUETSCHER, *Akt und Potenz* (Innsbruck 1933) (fasc.4 de su colección «Philosophie und Grenzwissenschaften», que combatía duramente la doctrina de la distinción real del acto y la potencia como invención de los neotomistas. En su posición suareziana niega dicha composición real de acto y potencia (y de esencia y existencia). Habría surgido de un exagerado paralelismo entre el orden del conocer y el orden del ser, por lo que quedaría relegada al mero orden ideal o de distinción de razón. Manser publicó después los dos trabajos *Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung* (Friburgo 1944) y *Angewandtes Naturrecht* (ibid. 1947), importantes para la comprensión tomista del derecho natural.

(1899-1939) en el Colegio de San Anselmo. Su manual, de redacción tan esmerada, bien apuntalado con selección de textos griegos de Aristóteles y latinos del Aquinate y que resume los comentaristas clásicos, en particular a Juan de Santo Tomás, ha recorrido el mundo como texto y primera fuente de formación de innumerables seguidores de la filosofía tomista. Gredt escribió también *De cognitione sensuum externorum* (Friburgo 1913, en alemán Innsbruck 1921), fundamentando el realismo inmediato del conocimiento sensible.

Dos ilustres profesores seglares se han destacado en Alemania como los representantes de un genuino tomismo. HANS MEYER (1884-1966), nacido en una localidad de Baviera, que fue profesor de filosofía en Munich (1915-1921); desde 1922, ordinario en la Universidad de Würzburgo, siendo fundador de una colección de investigación filosófica. En una amplia obra: *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*, 5 vols. (Würzburgo-Paderborn 1947-1950), estudió históricamente la filosofía como forma de la concepción del mundo, investigando sus estrechas relaciones con el mito y la poesía, la cultura y la religión. Pero sobre todo adquirió celebridad con una vasta síntesis histórico-doctrinal del sistema tomista en su obra *Thomas von Aquin. Sein System und seine geschichtliche Stellung* (Bonn 1938, en inglés *The philosophy of St. Thomas Aquinas*, St. Louis 1944), en la cual considera el *concepto de orden* como clave de bóveda y núcleo de la estructura de la realidad según la visión tomista. Más tarde se dedicó a exponer las líneas fundamentales de esta *philosophia perennis*, envolviendo en ella toda la cognoscibilidad del orden de la realidad, en la obra *Systematische Philosophie* I: *Epistemología y gnoseología*. II: *Metafísica*. III: *Etica, derecho y Estado* (Paderborn 1955, 1958, 1960). Estas líneas fundamentales de la filosofía aristotélico-tomista vienen repensadas y elaboradas en diálogo con las principales corrientes filosóficas modernas. Una aplicación de este método es su más reciente ensayo: *M. Heidegger und Thomas von Aquin* (Munich-Paderborn-Viena 1964).

Más conocido entre nosotros es el pensador alemán JOSEF PIEPER, nacido en la región de Westfalia, en 1904. Hizo los estudios en las Universidades de Münster y Berlín, doctorándose en la primera (1928). Después de varios puestos de investigación y acabada la guerra, comenzó a enseñar filosofía en la Universidad de Münster, siendo ordinario de antropología en ella desde 1960. Ha sido invitado a pronunciar conferencias en otras universidades, aun extranjeras. El discurso filosófico de Pieper se dirigió a la fundamentación ontológica y cristiana de la antropología desde una perspectiva de la filosofía tomista del ser y de sus valores morales, dándose a conocer con su tesis doctoral: *Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin* (Münster 1929), y otro trabajo de sociología: *Grundformen sozialer Spielregeln* (Friburgo 1933). En el doble contexto moral y social su interés se inclinó por los valores de la ética, publicando sus originales y breves tratados *Sobre la fortaleza* (Leipzig 1936), *Sobre la prudencia* (ibid. 1937), *Templanza y moderación* (ibid. 1939) y *Sobre la*

justicia (Munich 1953), reunidos luego en obra conjunta: *Das Viergespann, Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mass* (Munich 1964), a los que añadió otros *Sobre la esperanza* (Munich, 6.ª ed. 1961) y *Sobre la fe, tratado filosófico* (ibid. 1962), repetidamente editados y traducidos al español.

En otras obras de su fértil producción, como *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters* (Munich [3]1957), *Hinführung zu Thomas von Aquin* (ibid. 1958), *Scholastik, Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie* (ibid. 1960), la temática antropológica es considerada por Pieper desde la transparencia ontológica del realismo medieval y en relación con los problemas modernos, no en su propia cultura antigua. El método fenomenológico y la metafísica tomista colaboran en fundamentar una estructura humana rica de sentido ontológico y abierta a los valores auténticos. De este modo se resaltan los valores perennes de la filosofía, que en su propia verdad no conoce el deterioro del tiempo ni ignora la novedad de la historia. Pero el discurso filosófico del tiempo va condicionado por la historia, sin ninguna identificación con el proceso histórico. Y la comprensión del significado de la historia es determinada, en última instancia, por la revelación, de tal modo que filosofía y teología están implicadas en la clarificación de la experiencia histórica; y este proceso histórico, que mira a una perspectiva escatológica, es conducido por la virtud teologal de la esperanza, como se analiza en los ensayos *Über das Ende der Zeit* (Munich 1950), *Hoffnung und Geschichte* (ibid. 1967) y otros diversos escritos del gran repertorio de Pieper.

Los dominicos alemanes y austríacos se han reorganizado lentamente y con retraso, dedicados, de preferencia, a la acción pastoral, y no han tenido figuras apreciables en filosofía teórica, aparte del ya mencionado G. Manser, si bien la cultivaron en sus estudios en estricta fidelidad al tomismo. Su orientación más importante se dirigió hacia la social, donde destacan dos grandes representantes. EBERHARD WELTY (1902-1965), profesor de ética social en el Estudio dominicano de Walberberg, cerca de Bonn, del que fue largo tiempo regente y en cuya fundación intervino. Después de la guerra organizó en él la Albertus-Magnus Akademie, un centro de enseñanza e investigación social abierto a numerosos estudiosos seglares, a cuya finalidad fundó en 1946 *Die Neue Ordnung*, la revista teórica de cuestiones sociales abierta a los temas candentes del momento. Junto a numerosos artículos, publicó *Gemeinschaft und Einzelmensch* (Salzburgo 1935), una investigación social «según los principios de Santo Tomás»; *Von Sinn und Wert der Arbeit* (ibid. 1946) y el conocido *Herders Sozialkathechismus*, 3 vols. (Friburgo en Br. 1953, trad. esp. *Catecismo social*, 3 vols., Barcelona, Herder, 1956ss), una original y luminosa exposición de la doctrina social de la Iglesia por preguntas y respuestas, que desde los principios filosóficos desciende a las soluciones concretas. Al nombre del P. Welty va unido también el impulso para la publicación de la *Deutsche Thomas-Ausgabe*, traducción alemana de la *Suma teológica*, con texto latino y sólidos comentarios, que los

dominicos de Walberberg, en colaboración con los benedictinos alemanes y austríacos y, en el aspecto editorial, de la unión de Deutsche Akademieverband, ha llevado a cabo en los años 1933-1943 [158].

En pos de él cabe también mencionar otro teórico de filosofía social y económica, el dominico ARTHUR UTZ, nacido en Suiza, en 1912, que se formó en la escuela de Walberberg con su maestro P. Welty y es desde 1941 profesor de ética en la Universidad de Friburgo. Ha publicado, entre otros escritos, una *Etica social. Principios* (vers. esp. Barcelona ²1964) y el ensayo *Entre neoliberalismo y neomarxismo* (Barcelona 1977), una crítica eficaz de la teoría socio-económica del neomarxista checo Ota Sik.

Séanos lícito referir, con simple alusión, *la producción filosófica de los jesuitas de lengua alemana,* centrada recientemente en la Facultad de Filosofía establecida por la Compañía en Pullach (Munich). Sus activos profesores han publicado importantes estudios en equipo como la serie *Pullacher Philosophische Forschungen* (desde 1955, bajo la dirección de W. BRUGGER y J. B. LOTZ, y, sobre todo, la obra colectiva, en latín, *Institutiones Philosophiae scholasticae,* 6 vols. (reed. Barcelona 1963-1964), en las cuales han aceptado el criticismo de la filosofía moderna en una tentativa de interpretar la metafísica de Santo Tomás según el método trascendental kantiano. Su principal exponente es JUAN BAUTISTA LOTZ (1903), formado en el estudio de Kant y Hegel, siguiendo los cursos de Heidegger. Desde 1936 fue profesor en Pullach, pasando en 1952 a la Universidad Gregoriana de Roma. En su *Ontología* del curso citado y en otros escritos, como *Das Urteil und das Sein* (Pullach 1955), *Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata* (Roma 1958), etc., se ha empeñado en desarrollar la metafísica tomista a través de la reflexión trascendental kantiana, siguiendo el camino iniciado por el jesuita belga P. Maréchal. Igual trascendentalismo marechaliano se aplica en la *teología natural* de WALTER BRUGGER y, en parte, en la *Crítica* de JOSEPH DE VRIES.

Tal tendencia crítica se difundió en numerosos jesuitas alemanes en pos de esta corriente y el ejemplo anterior de KARL RAHNER, que en su primera obra filosófica: *Geist in der Welt* (de 1936, trad. esp. *Espíritu en el mundo,* Barcelona 1963), presenta una interpretación de Santo Tomás que disuelve su metafísica del conocimiento en lo imaginativo, sensible e intramundano. Y en multitud de escri-

[158] *Summa theologica. Vollständige unbekürzte deutsch- lateinische Ausgabe übersetzt von Dominikaner und Benediktiner Deutschlands und Österreichs.* Herausgegeben von katholischen Akademieverband, 36 vols. con 2 de índices (Salzburgo, Anton Pustet; posteriormente, Verlag Kerle Munich-Heidelberg, 1933-1943). La dirección redaccional y de traducción es llevada por el P. HEINRICH M. CHRISTMANN, a quien corresponde también buena parte de la traducción con su grupo de dominicos de Walberberg. Las notas y comentarios se reparten, asimismo, entre ilustres dominicos (entre ellos, Welty y Utz) y benedictinos de las abadías de Maria Laach, Seckau y San Anselmo, de Roma. Todos ellos declaran seguir fielmente la inspiración de Santo Tomás. Representa el mayor monumento en lengua alemana erigido al saber del Angélico Doctor, que así puede hablar en la lengua de Lutero.

tos metafísicos de otros, como EMMERICH CORETH (1919), seguidor de Lotz y Rahner; JOSEF SANTELER (1888-1968), duro crítico de Santo Tomás, a quien atribuye un amplio platonismo y cuya metafísica es interpretada en perspectiva kantiana; E. WINGENDORF, intérprete alemán de Maréchal; MAX MÜLLER (1906), que desarrolla una «nueva ontología» a través de Husserl y Heidegger; G. SIEWERTH (1903-1963), que intentó explicar la metafísica tomista como «sistema de identidad» en la línea de Hegel; L. OEING-HANHOLF y otros muchos [159].

Estos intentos de revestir la filosofía del ser en terminología kantiana corren el riesgo de disolver el realismo tomista en mero subjetivismo o en una incoherente y contradictoria unión de posiciones entre sí incompatibles.

En contraposición, el pensamiento germánico ha producido figuras de gran relieve, jesuitas y seglares, en el campo de ética social, filosofía jurídica y derecho natural, cuyas obras tuvieron influencia decisiva en la cultura cristiana occidental. Notemos, aparte de los dos dominicos citados, los jesuitas THEODOR MEYER (1821-1913), que abre la marcha con sus *Institutiones iuris naturalis* (Friburgo I 1885; II 1900); VIKTOR CATHREIN (1845-1931), filósofo moral y sociólogo de resonancia internacional con su obra *Moralphilosophie*, 2 vols. (Friburgo en Br. 1890-1891), así como *Sozialismus und Katholizismus* (Paderborn 1929); ÖSWALD NELL-BREUNING (1890), célebre por su obra fundamental *Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik*, 7 vols. (Friburgo en Br. 1848-1960). O los profesores seculares HEINRICH ROMMEN (1897-1967), conocido por sus obras *La doctrina del Estado en Suárez* (trad. esp. Madrid 1949), *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts* (Leipzig 1936), *The State in Catholic Thought* (Londres 1945); JOHANNES MESSNER (1891), de Viena, que ilustra la doctrina cristiana con su vasto tratado *Das Naturrecht* (Innsbruck 1949, trad. esp. *Etica social, política y económica a la luz del derecho natural*, Madrid 1967), con su colega ALFRED VON VERDROSS (1890), internacionalista ya clásico por su obra mayor *Völkerrecht* (Viena ^{3}1955, trad. esp. *Derecho internacional*, Madrid ^{3}1957), y el profesor de Tubinga OTTO SCHILLING (1874-1956), conocido por sus obras *Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin* (Paderborn 1923) y *Christliche Sozial- und Rechtsphilosophie* (Munich 1933), y otras de doctrina moral.

Prescindimos también de la breve recensión preparada sobre el pensamiento neoescolástico y tomista en los países anglosajones, sin autores de relieve y confinado al campo eclesiástico.

[159] Véase sobre esta corriente: O. MUCK, *Die transzendentale Methode in der scholastischer Philosophie der Gegenwart* (Innsbruck 1964), con exposición y crítica también de la obra de Maréchal; A. BABOLIN, *Filosofi tedeschi oggi* (Bolonia 1967).

Con razón se ha considerado, en la confusa y prolija interpretación de Maréchal y sus seguidores, una deformación del pensamiento de Santo Tomás visto desde supuestos y categorías criticistas, y deformación también del kantismo, que no puede ser explicado por conceptos escolásticos.

De los países centroeuropeos, ahora nada accesibles al pensamiento escolástico, nos limitamos a señalar un representante polaco: JOSEF BOCHENSKI (Inocencio M.), que es, más bien, un pensador internacional. Nacido en Polonia central, en 1902, cursó derecho y economía en las Universidades de Lublín y Poznan. Después de haber entrado en la Orden dominicana en 1927, pasó a estudiar filosofía en la Universidad de Friburgo de Suiza, y teología en el Angélicum, de Roma, donde fue profesor de lógica de 1934 a 1940. Terminada la guerra, en que fue capellán del ejército polaco en el frente italiano, desde 1945 es profesor de historia de la filosofía moderna en dicha Universidad de Friburgo. Desde su formación tomista, el P. Bochenski se ha especializado en la lógica, tanto en la lógica clásica como en la lógica formal moderna, en la que ha obtenido nombre internacional. Su actividad de fecundo escritor se dirigió primero a los temas de la lógica, tanto teóricos como históricos, publicando, entre otros escritos, *Elementa logicae graecae* (Roma 1937), *Nove lezioni di logica simbolica* (Roma 1938), *Petri Hispani Summulae logicales* (ed. crítica, Turín 1947), *La logique de Théophraste* (Friburgo 1947), *Précis de logique mathématique* (Bossum 1948), *Ancient Formal Logic* (Amsterdam 1951) y ensayos parciales, que han culminado en la obra mayor *Formale Logik* (Friburgo-Munich 1956, trad. esp. *Historia de la lógica formal*, Madrid, Gredos, 1968). Se trata de un estudio fundamental, histórico y teórico a la vez, superador de la obra de Prantl, en que se recorre, a través de un ambicioso conjunto de 852 textos, griegos, latinos y de los autores modernos y hasta de la India (traducidos), toda la historia del desarrollo de la lógica formal, desde los primeros esbozos griegos hasta los últimos tratados actuales de la lógica matemática. El P. Bochenski no sólo los ordena en serie cronológica, sino que los explica y analiza, estableciendo su conexión e interpretación orgánica con los problemas teóricos que plantean. Casi la mitad de la obra va dedicada a la nueva lógica matemática (con largo apéndice de la lógica hindú y exhaustiva bibliografía), donde los textos básicos de sus autores, desde Boole, Frege y Peano hasta Peirce, Russell, Whitehead y otros, van reproducidos en su propia notación simbólica. Bochenski defiende con insistencia *la unidad* de la ciencia lógica en sus varias formas, que reduce a cuatro: *la forma clásica* antigua de la lógica, *la forma escolástica*, *la forma matemática* y *la forma india de la lógica*. La unidad aparece en que todas plantean los mismos problemas lógicos de las proposiciones, de las relaciones, de la deducción rigurosa y silogística. La forma matemática de la lógica estaría, pues, en continuidad con la lógica clásica (en la que también se daba una cierta formalización), aunque los métodos formalizadores de la actual logística, basados en el cálculo matemático, difieren esencialmente, puesto que se construyen en sistemas puramente formales y simbólicos, con abstracción del lenguaje natural, si bien después se busca su interpretación en el lenguaje ordinario. Y el P. Bochenski ve en el cultivo de esa lógica simbólica un mero instrumento formal de deducción rigurosa, independiente

de cualquier interpretación filosófica, realista o nominalista, y menos del sentido lingüístico-positivista en que sus autores la practican. Todavía prosiguió su estudio en otros ensayos, como su colaboración en *Logisch-Philosophische Studien* (Friburgo-Munich 1959) y *Grundriss der Logistik* (Paderborn 1962).

Bochenski dedicó al pensamiento contemporáneo, aparte de alguna colaboración a la doctrina neoescolástica y estudios de autores polacos, trabajos de vasta información. Han sido mundialmente difundidos sus breviarios de síntesis *Europäische Philosophie der Gegenwart* (Berna 1947, trad. esp. *La filosofía actual,* México 1949) y *Der sowjetrussische dialektische Materialismus* (Friburgo en Br. 1959, trad. esp. México [2]1962), así como interesantes ensayos metódicos: *Wege zur philosophischen Denken* (Friburgo en Br. 1959, trad. esp. *Introducción al pensamiento filosófico,* Barcelona 1980), *Lógica de la religión* (Buenos Aires 1964), *Los métodos actuales del pensamiento* (Madrid 1975) y otros. Recientemente ha dirigido su investigación a la filosofía soviética, fundando la revista *Studies in Soviet Thought* (Dordrecht) y un Instituto Internacional de Sovietología, que dirige desde Friburgo y promueve investigaciones y estudios de esta especialidad. En él ha publicado (en colaboración con G. NIEMEYER) *Handbuch des Weltkommunismus* (Friburgo 1958). El P. Bochenski ha recorrido con frecuencia Europa y América invitado a dar conferencias sobre lógica simbólica y temas de marxismo soviético.

Ponemos aquí punto final a nuestra recensión de la filosofía cristiana y neotomismo en el presente siglo. Podría prolongarse mucho más en autores y obras a través de los 15.000 títulos de estudios que, según Van Steenberghen, se han producido ya sobre dicha filosofía escolástica. Pero lo expuesto da una idea, aunque imperfecta, de la amplitud y actualidad de esa *perennis philosophia* que por el número y calidad de sus pensadores puede decirse la filosofía más extensa e intensamente cultivada y estudiada que cualquier otra corriente del pensamiento moderno.

Es verdad que en las dos últimas décadas se advierten graves síntomas de criticismo, decadencia y abandono por parte de muchos, al compás de las desviaciones progresistas en la teología católica moderna, que aquí no toca abordar. Pero, como en siglos pasados, la filosofía escolástica y tomista tiene poder e interna eficacia para renacer de sus cenizas o épocas de decadencia con redoblado vigor. Por algo es la filosofía «que la Iglesia hace suya», según los documentos de los papas, a la vez que la filosofía de la sana razón natural, participando de la perennidad de ambas.

INDICE DE AUTORES

INDICE DE MATERIAS

SE TERMINO DE IMPRIMIR ESTA SEGUNDA EDICION DEL VOLUMEN OCTAVO (ULTIMO) DE LA «HISTORIA DE LA FILOSOFIA», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DIA 20 DE ENERO DE 1998, FESTIVIDAD DE SAN SEBASTIAN, MARTIR, EN LOS TALLERES DE SOCIEDAD ANONIMA DE FOTOCOMPOSICION, TALISIO, 9. MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI